الدين، التشدد والعنف

العلاج الما-بعد-تاريخي وصيدلية الشرق

سلسلة كتابات فكرية

زهير اليعكوبي



دار اكتب للنشر والتوزيع



الدين، التشدد والعنف

الدين، التشدد والعنف.

العلاج الما-بعد-تاريخي وصيدلية الشرق

زهير اليعكوبي

الطبعة الأولى، القاهرة 2018م

غلاف: مروة فتحي

تدقيق لغوي: خالد رجب عواد

رقم الإيداع: 22400 / 2018

I.S.B.N: 978- 977- 488-593-8



دار اكتب للنشر والتوزيع

العنوان: 12 ش عبد الهادي الطحان، من ش الشيخ منصور، المرج الغربية، القاهرة، مصر

هاتف: 01111947957

بريد إلكتروني: daroktob1@yahoo.com

«لا شيء سوى إله يمكن أن ينقذنا»[1]

***

«من زرع التشدّد حصد النار»[2]

---

1 هيدغر، «حوار مع مارتن هيدغر». عن مجلة «دير شبيغل». ترجمة حسونة المصباحي. مجلة العرب والفكر العالمي العدد الرابع، بيروت، خريف 1988، ص 15.

2Regis Debray, Dieu un itinéraire: Matériaux pour l'histoire de l'Eternel en occident. (Paris: Odile Jacob, 2001) p. 262.

يوتوبيا الضيافة والتدين الواهن

العيش معًا، المعية، رهان أصبح تأصيله مطلبًا ملحًّا ليس بوسع الفكر[3] المجبولة بالظاهرة الدينية الإسلامية التغاضي عنه. ليس فقط لأننا نتحمل جزءً من مسؤولية الحادي عشر من سبتمبر، أو ما شابهها من وقائع، شئنا ذلك أم أبينا، حملناه أو حُملناه، أو لأننا صرنا مصدرًا للفوبيا بل، بالأساس، لأن الخصوصية – ومعها ادعاءات المطلق- تحولت لدينا إلى مرض عضال ينخر نواح لا حصر لها من مجتمعنا وفضاءاتنا الفكرية والثقافية. وبما أن المرض بلغ مرحلة جد متقدمة، لم تعد تنفع معه كل أنواع المسكنات والمضادات الحيوية؛ باتت الجراحة، يومًا تلو آخر، تفرض نفسها كطريق "لا غنى عنه" للعلاج. قد تكون الجراحة جد مؤلمة، سيما وأننا لن نُخدر، لكن علينا التحمل ما دام المرض أصبح بالقوة التي يهدد معها الحياة. فالخصوصية المنغلقة المتجاهلة لجدل الكوني والخصوصي مثل،

---

3 لاعتبارات معينة عندما نتكلم هنا عن الفكر نكتفي بوجهيه الديني والفلسفي. وبما أننا لا نعتبر الشكل الديني والشكل الفلسفي سوى فعالتين للفكر، لا يتناقضان في ذاتهما ولا يتوافقان، نكتفي بذكر الفكر دون تخصيص.

إذا ما استعملنا تشبيها آخر، الحارية سمها لا حظ لك معه، ومن شدته ينهش من لحمها[4]. تلك الخصوصية موت للذات قبل أن تكون موتًا للآخر.

لذلك، تعود إحدى مهمات الفكر الأكثر راهنية وإحراجًا إلى التفكير وبناء هيرمينوطيقا الجسور وأنطولوجيتها[5]. الجسر (لنفكر في الجسارة والجَسور) يربط بين ضفتين ليحمينا من السقوط.

الفكر دومًا فكر عبور، لذا لا ينبغي له التخلي عن إحدى مهامه الأكثر أصالة: هندسة الجسور وبنائها.

الجسور هي الأمل الأخير للوطن الأخير، المتاحة الأخير للمسلم الأخير. فنحن أبناء حضارة زمنها مهدد بالموت في كل لحظة، لنقل هو في موت سريري منذ أمد.

من قال إن الزمن ينساب دومًا! من قال إن المستقبل يلي الحاضر ضرورة! الزمن قابل للانكسار ومعرض للإخصاء.

«خفت على زمن من زجاج.. لا وقت للغد»[6] ما أروع خوفك يا درويش، ما أروع خوف من يقتربون من الموت بأقدام راسخة، ما أروع

4الحارية نوع من الأفاعي يذكر العرب أنها أفتك بني جنسها، فالسم شديد لدرجة أنه ينهش لحم الأفعى ذاتها.

5ينكب سلوتردايك في عمله الرئيسي «فضاءات» على بناء هذه الأنطولوجيا والتأسيس لتلك الهيرمينوطيقا، يمكن العودة يمكن العودة إلى Peter Sloterdijk, Sphères 1: Bulles. Traduction Olivier Mannoni (Paris : Fayard, Pluriel, 2002) و Peter Sloterdijk, Sphères 3 : Ecumes. Traduction Olivier Mannoni (Paris : Fayard, Pluriel,2005)

خوف من يكتبون مرثيتهم؛ ما أشجعهم. خفت على زمن بدأ بالانكسار منذ سنين عدة، ووقت استنفذ كثيرًا مما في جعبته حتى كاد أن يصير ضرب محال.

لا يتعلق الأمر هنا بالترويج لسوداوية لا تقرأ في الحاضر غير علامات الموت، فما زال هناك فسحة للفعل، وإلا لا معنى لهذا العمل أو قراءته. السواد لون لا يناسبنا، إلا كعنوان لرواية أو قصيدة أو كاحتفاء استطيقي، بالقدر ذاته الذي لا يناسبنا فيه البياض؛ عمى الألوان من أسوأ ما يمكن أن يصيبنا.

ضدًّا على عمى الألوان الذي شاع بيننا، ومحاولة لترويض النفس والجسد لتحمل آلام وتبعات الجراحة التي يتطلبها تأسيس وتأصيل المعية؛ جاء اشتغالنا هذا.

يعد هذا العمل، بالنسبة لنا، إن كان هناك مكان لنا بعد "موت المؤلف"[7]، مساهمة في نقد البارانويا الفكرية، أملًا في حالة ما بعد بارانوية[8].

---

[6]محمود درويش، قصيدة لاعب النرد، من ديوانه الأخير لا أريد لهذي القصيدة أن تنتهي، الطبعة الأولى (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2009) ص 40

[7]أمبيرتو إيكو، التأويل بين السميائيات والتفكيكية. ترجمة سعيد بن كراد (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)

[8]البارانويا تفهم هنا فهما مخصوصا، أي باعتبارها مرضًا معرفيًا. فمعرفيًا تدل البارانويا على ارتهان الذات العارفة إلى أطرها المرجعية ورؤيتها للعالم وخلفيتها الثقافية، الذات تتماهى وتصوراتها معتبرة إياها الحقيقة، وما خالفها ضلال وتهافت. راجع في هذا الصدد Peter Sloterdijk, Ni le soleil ni la mort. Traduction Olivier Mannoni (Paris : Fayard, coll « Pluriel philosophie », 2003) p. 365

البارانويا مرض الميتافيزيقا الكلاسيكية الأساسي، باعتبارها ميتافيزيقا الثنائيات والإطلاق.

هل يعني ذلك أننا نتموضع خارج الميتافيزيقا؟ هل نستطيع الخروج من الميتافيزيقا؟ أليس نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية يقوم على أرضية، أو إعادة إنتاج، ميتافيزيقا أخرى بثياب جديدة، ومن ثم نكون رهيني مرض آخر؟ تلكم أسئلة جد مشروعة.

ضريبة الفكر أن يسقط مرارًا وتكرارًا في أمراض هو عنها في سهو، أن ينير ظلمة لينتج ظلمات، والأكيد هو أننا لسنا خارج الميتافيزيقا، لا نفكر بعد نهايتها، كما اعتقد التيار الوضعي على سبيل المثال، بل نفكر ضد نوع مخصوص من الميتافيزيقا؛ ونرهن لميتافيزيقا أخرى. الميتافيزيقا حاوية وحاضنة الوجود الإنساني، إذ بواسطتها نبني العالم ونشق طريقا لنا داخل شعابه، فإذا كان الإنسان يمتلك عالمًا على خلاف الحيوان الذي "يمتلك" محيطا فذلك راجع، في أحد جوانبه، إلى كون الإنسان كائن ميتافيزيقي.

لذلك ليس بوسعنا تجاوزها، وكل ما بإمكاننا فعله، من وجهة نظرنا، هو أن نعي قدر الإمكان، فدائما سيظل هناك جزء محجوب عنا، نوع الميتافيزيقا التي تحوينا ونحاول تعديلها إذا ما إذا كان لذلك ضرورة.

أن نلاعب الميتافيزيقا التي تحتوينا ذلكم جهد مقدرتنا. اللعب، متاح الفكر الجدي؛ الفكر الواهن[9]. وهن ليس نتاج ضعف وتخاذل، وإنما نتاج

9نستعمل هنا "الفكر الواهن" بدلالته لدى جياني فاتيمو Gianni Vattimo

وعي بالمحدودية، وعي بأن المحاولات الميتافيزيقية الكبرى قد انتهى عهدها كما انتهى عهد السرديات الكبرى. في حالتنا هذه: باسم ميتافيزيقا التعدد والنسبية نقف في وجه ميتافيزيقا الثنائيات والمطلق، باسم ميتافيزيقا العيش المشترك نواجه ميتافيزيقا المعركة.

بشكل أكثر تخصيصًا. هذا العمل هو محاولة للانخراط في تفكير ما بعد تاريخي[10]، إذا تكلمنا بلغة سلوتردايك، وفي بناء فضاء عمومي حاضن لرؤى العالم في اختلافها وتناقضها، إذا تكلمنا بلغة هابرماس، أو هو شروع في التفكير انطلاقًا من يوتوبيا ليبرالية تؤكد على تعدد المعاجم النهائية وتعمل على دمج الأغيار بشكل مستمر داخل دائرة النحن عن طريق جعل جهاز حساسيتنا أكثر قدرة على استشعار الحالات العاطفية والوجدانية للغير اهتداءً بمبدأ ناظم «القسوة أفظع ما يمكننا فعله»[11]، إن نحن اخترنا لغة رورتي. وبلغة دينية إسلامية، تأكيد الوسطية، مع تجذيرها من مجال الفقه والمعاملات إلى مجال العقيدة والتعامل والأخلاق، وإعادة

---

10 Peter Sloterdijk, Le palais de cristal : à l'intérieur du capitalisme planétaire. Traduction Olivier Mannoni (Paris : Maren Sell Editeur, 2006) pp. 22-27

11 رغم تأكيدات رورتي على تجاوز التأسيس المتعالي، سواء في صيغته الكانطية أو الهابرماسية، نجد أن هذا المبدأ مبدأ متعاليًا، صحيح أن رورتي يعمل على تقديمه دون تبرير متعال بيد أنه يجعل منه أحد الأسس الرئيسية للفعل الليبرالي ولقيام اليوتوبيا الليبرالية؛ ومن هذه الجهة يجعل منه صادقًا صدقًا قبليًا، فالليبرالي بالتعريف لا يمكن أن يكون قاسيًا واليوتوبيا الليبرالية لتجاوز الإثنية عن طريق دمج الأغيار داخل مجال النحن بواسطة تجاوز القسوة. هكذا، هذا المبدأ وإن كان يقدم من طرف رورتي خاليًا من التأسيس المتعالي فهو يجعل منه مبدأ متعاليًا للفعل الليبرالي.

تفعيل الحل الإرجائي، نقصد تعليق الحكم على أرضية الله أعلم[12] وأن الحكم لله الذي لا يمكن التطاول عليه[13]، وبسط ذلك في أبعاده الوجودية والمعرفية والأخلاقية والعلائقية والعقائدية.

فالحاكمية لله،لكن ليس كما فهمها سيد قطب. بناءات نظرية وتوجهات فكرية وأخلاقية مختلفة،لحد التضارب أحيانًا، لكنها في عمقها تظل تشير لدينا إلى شيء واحد: ضرورة احتضان الآخر المخالف والمختلف. هذا الاحتضان عمق ما نسميه يوتوبيا الضيافة. سنحاول سريعًا، في سياق هذا البدء، تحديد بعض الملامح العامة والأولية ليوتوبيا الضيافة.

***

12التفكير انطلاقًا من «الله أعلم»، التي فقدت اليوم الكثير من هيبتها، وترجمتها في سلوكياتنا العملية، أي أن نجعل منها مبدًا للعقل النظري والعقل العملي، يمكن من فتح الباب واسعًا أمام حقل تعايش وتقبل للآخر، كما تُفقد الكثير من الأطروحات والسلوكيات المتطرفة أساسها وتبريرها. فهل التكفيري، أو المتطرف، عندما يوجه سلاحه نحو من يعتقد أنه يمثل الجانب الشيطاني من ثنائية الخير والشر، النجاة والفساد، الحق والباطل، يفكر ويعمل انطلاقًا من "الله أعلم"؟ هل يعتبر وهو ينصب نفسه قاضيًا وجلادًا أن الإنسان خلق جهولًا؟ هل من يعتقد أنه ممثل الفرقة الناجية يفكر انطلاقًا من "الله أعلم"؟ هل من يمارس الرقابة الفكرية والدينية ويصدر الأحكام الأخلاقية، نافيا اختلاف الغير معه، يتأمل "الله أعلم"؟ هل عندما يكفر المجتمع يستحضر "الله أعلم"؟

13راجع الحديث قدسي الذي يحذرنا من التألي على الله والتطاول عليه.

ضيافة:

الضيافة محاولة تحقيق تعايش متكافئ بين الأغيار، أي أنها حالة ما بعد تاريخية. كان من الممكن أن نقول التسامح لولا أننا وجدنا فيها أبعادًا لا يسمح بها التسامح، فهو يظل منغمسًا في التاريخ وإن بشكل مقنع.

الضيافة قبول وفرح وترحيب بالآخر، وتقديم خير ما نملك إكرامًا له. الآخر المكرم هو الآخر الضيف، أما الآخر المتسامح معه هو الآخر الضعيف.

الذات المضيافة هي الذات الكريمة الحاضنة والواهبة، الذات المتسامحة هي الذات القوية القادرة على العقاب لكنها تكف يدها تعففا. لنقل، الضيافة صدر رحب، والتسامح صبر محمود. لذلك تطرح يوتوبيا الضيافة على عاتقها حملًا ثقيلًا لدرجة الرعب، استنساخ ملايين النسخ من حاتم الطائي، بلغة دقيقة جعله حالة جماعية. فكيف السبيل إلى تحرير هكذا استنساخ من قيود المنع التي تكبله من جوانب عدة؟

سؤال مرهق، ربما لكونه من نوع الأسئلة التي تقتل صاحبها؟ أو تلك التي تظل هاربة على الدوام متحدية أية إجابة أو إجابات؟ أو لعله سؤال حارق لمن يقترب منه؟ المهم أنه سؤال ما ينفك يحاصر ما إن يأخذ التفكير في ممكن التعايش منحًا جذريًا.

***

يوتوبيا:

هكذا نعتقد في صلاحية حكم أينشتاين على الإنسان انطلاقا من السؤال: إلى أي حد استطاع أن يتخلص من أناه؟[14] مع التأكيد أن التخلص من الأنا لا يفهم لدينا فهمًا وضعيًا بل يفهم فهما تذاوتيًّا، حيث يصير السؤال: إلى أي مدى استطاع أن يوثر على نفسه ولو كان الغير مخالفًا جذريًا، ولو كان الضيف متطلبًا في معتقداته؟ الغيرية الجذرية غير ممكنة، الهوية المنفتحة بشكل كلي ممتنعة.

فكل غيرية تتأسس بدءً على مركزية ذاتية، وكل هوية إقصاء. بيد أن ذلك لا يعني أن الغيرية والانفتاح الجذريين ضرب عدم، فالمنطق الكلاسيكي ليس الحكم هنا، وإلا لكان ما نقوله عن الضيافة ضرب عبث، وإنما هما ضرب أمل. أمل يوتوبي، بما تحمله اليوتوبيا من معاني إيجابية ومن عدم إمكانية التحقق، نسعى إليها دومًا دون أن نمتلكها حصرًا أو قطعًا، نُقوم من خلالها مركزياتنا الهووية ونعيد تشكيل مؤسساتنا الاجتماعية والثقافية، نذيب سياجاتنا المغلقة ووثوقيتنا العمياء. في جملة واحدة: بالعودة إليها، وبالاتجاه نحوها، نهذب (بمعناه لدى غادامير وروري) أنفسنا باستمرار.

---

14 اينشتاين، كيف أري العالم. ترجمة عبد الكريم غريب. (الدار البيضاء: منشورات علم التربية. 2008) ص 10

من هنا يستعاد السؤال الكانطي: من هو الإنسان؟

لنجعل منه غاية (ليس فقط بالمعنى الكانطي حيث الإنسان غاية في ذاته)، مطمحًا وهدفًا. فالإنسان هو في حد ذاته يوتوبيا، لأنه ليس حالة معطاة نمتلكها بشكل أوتوماتيكي وإنما هو حالة تُبنى باستمرار.

هذا الفهم يسمح لنا بإضفاء معنى مخصوص على حكمة ديوجين في حمله للمصباح عز الظهيرة، متحديًا العقل اللغوي لمتفلسفة عصره، بحثًا عن إنسان. فليس بيننا «الإنسان»، كما أن إنسانيتنا تزيد وتنقص. الإنسان بمعناه المكتمل لا يوجد إلا في المجتمع اليوتوبي. وباستحضار سارتر الإنسان مشروع، لكنه مشروع لا- يكتمل (ينبغي أن نقرأ في هذا الرسم الشيء ونقيضه: الاكتمال كهدف،والسلب الذي يلحق الاكتمال فيجعله ممتنعًا)، فمكانه هو اللا- مكان وزمانه هو اللا-زمان. لذا، نحن مضطرون لهجانة قاسية: الجمع بين الطائي وديوجين وسيزيف، أن نحمل المصباح دومًا دون أن نجد «الإنسان».

***

وهن:

تميز يوتوبيا الضيافة بين التدين الواهن والتدين القوي. الصنف الثاني يقوم على أساس الإيمان المطلق للمتدين بصلاحية نسقه الديني وبكونه نسق الخلاص الوحيد، فيجعل مما عداه جاهلية وضلالًا. أما التدين الواهن فيقوم على مبدأ التدين في حدود الاعتراف بحق الآخر في امتلاك معتقدات مخالفة،وأن طرق الخلاص متعددة.

المتدين الواهن، يعتقد في صلاحية نسقه الديني، لكن يعتبره نسقا من بين أخرى تتمتع هي أيضا بالصلاحية.

***

واقعية:

مما سبق. يتضح أن الغيرية والضيافة والإنسان يُتعامل معهم انطلاقًا من مستويين أو طبقتين، إذا استثمرنا تحليلات كارل أوتو آبل بصدد اتقيا النقاش[15]، مستوى اليوتوبيا بما هي أمل ومعيار للتقويم، النموذج المثالي

15Karl-Otto Appel, Discussion et responsabilité, tome 1 : L'éthique après Kant. Traduction Christian Bouchindhomme et Ranier Rochlitz et Marianne Charrière (Paris : Cerf, coll « Passage », 1996).و Karl-Otto Apel, Discussion et responsabilité, tome 2: Contribution à une éthique de la responsabilité. Traduction Christian Bouchindhomme et Ranier Rochlitz et Marianne Charrière (Paris : Cerf, coll « Passage », 1998). وKarl-Otto Appel,. Ethique de la discussion. Traduction, Mark Hunyadi (Paris : Cerf, coll « Humanités », 1994)

بلغة فيبر، ومستوى التحقق الواقعي الذي تختلف درجة قربه وبعده من النموذج حسب الظروف المختلفة.

لكن، خلافًا لما توحي به أعمال آبل من إمكانية تحقيق جماعة النقاش المثالية، وليسمح لنا القارئ بالتكرار، لا نعتقد أنه بإمكان المثال أن يصير واقعًا؛ نظل نقترب منه دون أن نحققه في كماله.

***

أمر قطعي:

تخضع يوتوبيا الضيافة للآمر «اعتقد فيما تشاء، آمن بما تشاء، لكن تقبل الآخر مهما كان اختلافه عنك ومعك جذريًّا»؛ الذي ينتج عنه أمر قطعي آخر «افعل دومًا بحيث يكون فعلك يحترم حق الآخر في الاختلاف معك».

هنا أيضًا ينبغي أن نميز بين المستوى المثالي والمستوى الواقعي. فالأمران لا يمكن تحقيق كامل متطلباتهما إلا في الشروط المثالية، لكنهما في المقابل مبدآن ناظمان للاعتقاد والعمل في إطار يوتوبيا الضيافة.

وبما أننا نستحضر ذكرى «كانط» نقول إنهما مبدآن حاكمان للعقل المحض والعقل العملي.

***

غربة:

لا تكتفي يوتوبيا الضيافة بالجانب البيثقافي والبيذاتي، فهي ليست فقط واجبًا اتجاه الغير إنما هي أيضًا واجب اتجاه ذواتنا. الذات ليست كتلة متجانسة متماسكة، ولا هي كتلة لا شكل ولا وزن لها؛ الذات تعدد: «الآن، أنت اثنان، أنت ثلاثة، عشرون، ألف، كيف تعرف في زحامك من تكون»[16] لذلك من المهم جدًّا أن نفسح المجال داخلنا للأصوات المتعددة المختلفة التي تخترقنا. الضيافة في هذا المستوى هي أن نجعل آلات عزفك المختلفة تعزف لحنًا متناسقا شجيًّا، لحن نعيد صياغته باستمرار فلا يكون الأول مطابقا للثاني؛ إنها سنفونية القبول بهجانتنا وتعددنا الذي لا يمكن أن يصير إلى التطابق الواحدي. وفي ذلك أحد أكبر مآسينا وأكبر تحدياتنا الوجودية.

غرباء نحن كما كان أجدادنا وكما سيكون أحفادنا. غرباء نحن كما الجميع، فليس في الأمر ما يدعو لمفخرة ولا لخجل. أقوياء ضعفاء بغربتنا. هل بوسع الغريب أن يسأل غير الضيافة؟ بالتأكيد نعم، وبالتأكيد لا. بين هذين الاختيارين، وفي تقاطعهما المستمر، يتحدد جزء مهم من تاريخنا الفردي والجماعي.

***

16محمود درويش، لا اريد لهذي القصيدة أن تنتهي، المصدر السابق، ص 19

ريروطيقا:

من منطلق يوتوبيا الضيافة ينبغي أن تزول العديد من المصطلحات، أو يعاد تأويلها، من معجمنا النهائي (رورتي)، على سبيل المثال: البربرية، الهرطقة، التحريف، الجاهلية، العرق السامي، شعب الإله المختار.. مقابل تثبيت مصطلحات من قبيل: التآخي، التعايش، الكرم، الحوار، التقارب، الاشتراك، التعدد.

***

تهكم[17]::

لا تعني يوتوبيا الضيافة، كما هو بين، أن المضياف ينبغي أن ينسلخ من معتقداته ويتخلى عن قبلياته ومرجعياته، وإنما تعني ضرورة إدخال النسبية إليها. أنا صائب وأنت مخطئ، أنا صائب وأنت أيضا صائب، أنا صائب وقد تكون أنت كذلك صائب، أنا صائب وقد تكون أنت مخطئ، قد أكون صائبًا وأنت مخطئ، قد أكون صائبًا وقد تكون مخطئًا، قد أكون صائبًا وأنت صائب، قد أكون صائبًا وتكون أنت كذلك صائب، أنا مخطئ وأنت صائب، أنا مخطئ وقد تكون صائبًا، أنا مخطئ وأنت مخطئ، أنا مخطئ وقد تكون أنت الآخر مخطئًا، قد أكون مخطئًا وأنت كذلك مخطئ، قد

---

17 معنى التهكم قريب جدا من معناه لدى رورتي حول التهكم لدى رورتي يمكن العودة إلى:

Richard Rorty, Contingence Ironie et Solidarité. Traduction Pierre-Emmanuel Dauzat (Paris, Armand Colin, 1993)

أكون مخطئًا وأنت قد تكون أيضا مخطئًا[18]. المنطق الأرسطي عقيم، لا يسمح إلا بقيمتين. لذلك ليس من الضروري أن يزول مفهوم "الهداية" من معجمنا النهائي، وأيضا مفاهيم مثل: الإقناع، التصويب، التقويم، النقد. الحوار مع الآخر، وفي حالات محددة محاولة إقناعه، «هدايته»، انتقاده، لا يتعارض مع استضافتنا له، اللهم إذا كنا رهيني تفكير مانوي.

عموما "الهداية" حق للجانبين، وإلا تحولت الضيافة إلى مجاملة بئيسة لا تسمن ولا تغني من جوع كبعض تلك اللقاءات المسماة بحوار الأديان التي يكتفي المشاركون فيها بمدح بعضهم البعض؛

***

تيموس وذاكرة:

من بين الأعمال الموجبة التي تطرحها يوتوبيا الضيافة على نفسها، محاولة توجيه التيموس نحو احتضان الآخر، والانخراط في بناء تاريخ للذكرى يقدم تاريخًا يبرز عناصر التعايش والتآخي، ويساهم في بناء ذاكرة جديدة،ذاكرة لا تقوم على الميغالوتيميا (بالدلالة التي يستعمل بها فوكوياما الميغالوتيميا) وإنما تحتضن كل الأطراف باختلاف مرجعياهم وانتماءاهم؛

***

18 المنطق الذي نعتمده منطق متعدد القيم.

معرفة:

من الناحية الأبستمولوجيا تلتفت يوتوبيا الضيافة عن نظرية المعرفة، كما حددها رورتي، لصالح انخراط مفكر فيه داخل الباراديغم هيرمينوطيقي للعقل، مع الاهتمام أيضًا، وبشكل أساسي، بأعمال ما بعد هيرمينوطيقية كالتي بدأت تتجلى معالمها بوضوح مع دوبري، كأبرز ممثلي المنعرج الميديولوجي، وسلوتردايك وغروويس وأسمان؛ ونتيجة لذلك تلتفت يوتوبيا الضيافة عن المنطق الثنائي لصالح منطق متعدد القيم؛ .

وهم ووعد: قد يرى البعض في يوتوبيا الضيافة "وهمًا". لكن من ذا الذي يستطيع العيش بدون أوهام؟! من ذا الذي يستطيع مواجهة صقيع الواقع بجسد عار، فردًا كان أو جماعة؟! الحقيقة-الوهم (نيتشه) أو النار المقدسة (دوبري) من شروط مجال الإنسان الحيوي. كما أن "الوهم" و"الأسطورة" نجاة لنا من «عثرات الواقع الرخو وفقه الواقعية» (درويش). قدر الإنسان أن يعيش مع الأوهام وبالأوهام.

كان من الممكن القول إن يوتوبيا الضيافة وعد جميل لولا أن التاريخ علمنا حذر الوعود الوردية. باسم (الوعد) مملكة الله، استعبد عباد الله. باسم الحضارة، أبيدت حضارات. باسم الإنسانية، كم من أرواح أزهقت ومن دماء أسفكت. باسم الشعب، صار الشعب ذليلًا. باسم التقدم، نهبت دول ووضعت داخل حلقة فقر مفرغة. باسم الحرية، تناسلت السجون. باسم الديمقراطية، أقيمت حروب واستعمرت أوطان. باسم الوطن، أديمت

حالة الطوارئ وصار الرئيس ملكًا. باسم التوزيع العادل للثروة، نمت النوموكلاتورا وشاع الفقر والحرمان. باسم البروليتاريا ومجتمع الما بعد طبقي، الديكتاتورية. باسم القانون الدولي.. كفى. هل ما زال بإمكان الوعود الجميلة أن تمارس علينا سحرها وبريقها؟!

لكن بالرغم من ذلك ينبغي الاعتراف بأن يوتوبيا الضيافة تحمل بين طياتها وعدًا خفيًّا، الوعد بمعناه لدى دريدا فيوتوبيا الضيافة ذات بعد مشياحي.

المشياحية19، لدى دريدا، وعد سابق على كل وعد ديني، فهي الوعد باللا- مرتقب، بالحدث الجلل الذي سيقيم العدل بين بني البشر20. المشياحية انتظار وترقب للأفضل، وكذلك يوتوبيا الضيافة. لكن كل ترقب للأفضل لا ينفك عن ترقب الأسوأ، كل وعد يواكبه ويهدده "الإخلال بالوعد"، فالمستقبل منفتح دومًا على كل الإمكانيات، في هذا الصدد، كادت اليوتوبيا أن تصير واقعية، لنقل إنها واقعية غير فجة.

19كمقابل لـ "Messianicité"

20يقول دريدا: «لا مستقبل (à-venir) بدون ذاكرة ووعد مشيحاني. مشيحانة أكثر قدما من كل مشيحانية (messianisme)».

راجع Jacques Derrida, Foi et savoir, (suivi de le Siècle et le Pardon) (Paris: Seuil, coll «Points», 2000) p.

72 يمكن العودة إلى الترجمة العربية جاك دريدا، الدين في عالمنا. ترجمة حسن العمراني (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2004) ص 56.

هكذا تقف يوتوبيا الضيافة في وجهة كل التصورات التقدمية الحتمية، والدوغمائية، لمسار التاريخ، كالماركسية الكلاسيكية. فأحد الأخطاء المهمة التي وقعت فيها تلك الماركسية أنها جعلت من النهاية السعيدة نهاية محتومة، قدر الإنسانية. اعتقدت أنها تقدم تحليلًا علميًا يرتكز على "قوانين التاريخ" لكنها لم تنتبه إلى كونها تعيد إنتاج النموذج الديني (المسيحي-اليهودي) من حيث لا تدري. هذا الخطأ القاتل عمليًا ونظريًّا انتبه إليه العديد من الماركسيين الجدد وحاولوا تجاوزه عن طريق مراجعة نقدية، بيد أن العديد من تلك المراجعات ظلت غير كافية. لقد اعترفوا بالفعل بانفتاح المستقبل، وأقروا بعدم حتمية الاشتراكية-الشيوعية، لكن البديل عنها لم يكن سوى الهمجية، اشتراكية أو همجية، خير أو شرور، سعادة أو بؤس وضياع، مساواة أو استغلال، ليس أمامكم خيار آخر، ليس لديكم اختيارات عدة. التوجه نحو الخلاص أو التدمير الذاتي، «يا تْجهزوا جيش الخلاص يا تقولوا على الدنيا خلاص» أنشد الشيخ إمام ومن وراءه الملايين، لا قيمة وسطى، الحد الثالث مرفوع دومًا، لا قيم متعددة، المنطق الثنائي يعلن عن نفسه مرة أخرى. هل عُدل بذلك التصور التاريخ الدوغمائية؟ لقد كان ذلك خدعة كبرى.

كلاسيكيًّا، الاشتراكية قدر الإنسانية، بعد المراجعة، الاشتراكية قدر الإنسانية السعيد.لعبة وخداع أتقن خيوطها فوكوياما، فواجه بها الماركسية حتى استحق مكانة مرموقة بين إيديولوجي القرن العشرين.

لنؤكد، يوتوبيا الضيافة تعد، غير أنها لا تعد بحتمية ما تعد به ولا بحتمية نتائجه، ولا تدعى أنها خير ما يمكن وعده.

هكذا، يعود اشتغالنا على التشدد الديني وما ينتج عنه من عنف، إلى الشروع في يوتوبيا الضيافة وتمرنا على تحمل متطلباتها. هو بدء أول نرجو أن نوفق إلى إتمامه ببدايات أخرى.

***

في هذا القسم سنحاول الوقوف عند إشكالية العلاقة بين الأديان التوحيدية والتشدد (التعصب، الحمية) والعنف، وما يمكن تقديمه كعلاج. وذلك انطلاقًا من اشتغال/اشتعال على كتاب «حمق الإله» لبيتر سلوتردايك (ترجمة أدق، الحمق الناتج عن احتكار مفهوم الإله). خلال المحور الأول سنعمل على إبراز منبع التشدد والعنف الدينيين وطبيعة العلاج الذي يقدمه سلوتردايك، حيث سنجد أن مكمن الداء منطقي ووصفة العلاج منطقية،فالتشدد نتاج رحم منطقي هو ذاته رحم الميتافيزيقا الكلاسيكية، والعلاج وصفة ما بعد تاريخية تجد إحدى نماذجها التاريخية في الإرث الفرعوني الما قبل إخناتوني. ثم سنتجه في المحور الثاني. صوب جان أسمان لننفتح على بعض أعماله نظرًا لكونها تشكل خلفية رئيسية لكتاب «حمق الإله»، ولها علاقة مباشرة بإشكاليتنا، أعمال ما فتأت تأخذ مكانًا مميزًا في النقاشات الفلسفية المعاصرة.

وفي إطار رحلتنا مع أسمان سنقف عند بعض الفرضيات المؤسسة لإعماله، خصوصًا ما تعلق منها بالتمييز الموسوي وعلاقته بالعنف الديني، واعتبار الأديان التوحيدية أديان-مضادة قوضت فضاء الترجمة الذي أرست دعائمه الأديان متعددة الآلهة وأقامت بدلا عنه فضاء الهداية. مؤكدين في سياق ذلك أنه بالنسبة للتحليل الذي يقدمه أسمان لا يتعلق الأمر بتجاوز التوحيد أو التراجع عنه لصالح تعدد الآلهة، ولا بمدح الأديان الماقبل توحيدية. فالعودة إلى مصر ليست عودة عن التوحيد ولا دعوة لعودة تعدد الآلهة، فالأمر ذو بعد هيرمينوطيقي وليس مداخلة لصالح الوثنية والصنمية. مصر لا تلعب غير دور سيميولوجي يرمز إلى فضاء "مفتوح"، وتعدد الآلهة لا يفهم إلا رمزيًّا، بوصفه هو الآخر يحيل إلى ذلك الفضاء، فضاء التعايش والترجمة المتبادلة والهيرمينوطيقا البينية.

إن «حق الإله»، والعديد من أعمال أسمان، تحدث انزياحًا من سؤال "ما هي "أمريكا؟" الذي أخذ حيزًا من تفكير مفكرين كبار، مثل هيغل وهيدغر دولوز وغاتاري ونغري وهاردت[21]، نحو سؤال "ما هي مصر؟"- سؤال نعتبره أحد الأسئلة المحرجة التي تطرحها علينا الوضعية العالم الراهنة. رب إجابة عنه ليست في متناول الفكر ما لم يتسمم إراديًّا (بلغة سلوتردايك).

---

[21] راجع مثلا: فتحي المسكيني، «ما هي «أمريكا»؟ أو الحرب المترحلة»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 128-129، لبنان وباريس، شتاء-ربيع 2004.

المحور الأول

نحو تدجين نزعات التشدّد

في الأديان التوحيدية



1- التشخيص:

من أين ينبع التشدد والعنف الدينيان؟

كيف نفسر التشدد الصادر عن الأديان التوحيدية؟ لماذا تؤدي هذه الأديان إلى التشدد؟ ما الذي يجعل المرء من أجل معتقداته يقتل ويُقتل، يُفجر وينفجر، يُعذب ويتعذب؟ أين يكمن العنصر الفعال الذي يحول الطاقة الروحية، المحددة لعلاقة الإنسان بالخالق، إلى طاقة مسببة للصراعات بين بني البشر؟ من جانب آخر، ما ضرورة هذه الأسئلة؟ أليست الخزانة الفرويدية كفيلة بمنحنا الجواب؟ وإذا كنا نفتقد الحساسية النفسانية (التحليل النفسي)، أو نجدها غير كافية، ألا يمكن أن يشفي غليلنا جواب أهل الاختصاص من علماء البيوعصبية؟

يذهب سلوترديك إلى أن التحليلات النفسية والبيوعصبية، رغم ما تقدمه من عناصر مفيدة لمعالجة الموضوع، غير كافية لفهم التشدد الديني، وذلك لكون الرحم الذي تولد عنه لا تحكمه الضرورة النفسانية أو البيوعصبية، يقول سلوترديك:

«نُخدع عندما نفترض أن التشدد التوحيدي محكوم في المقام الأول بقواعد عاطفية وبالنتيجة يتطلب تحليلًا سيكولوجيًا»22؛ أو بقواعد عصبية ومن ثم يتطلب تحليلًا بيوعصبيًّا. إن موضع الداء، والذي بالنظر إليه ينبغي أن نحدد الدواء، منطقي قبل أن يكون سيكولوجيًا أو بيوعصبيًّا، لهذا الانتباه ينبغي أن يتجه بشكل أساسي نحو الكشف عن الرحم الذي يتولد منه التشدد،وما يستتبعه من عنف، فـــ«بكل الاحترام، يقول سلوتردايك، الواجب لنتائج المقاربات السيكولوجية والبيولوجية، ينبغي خصوصًا الكشف داخل الأديان التوحيدية الإقصائية والكليانية موضوع النقاش، على البرنامج منطقي والذي، قبل أي تعبئة نفسية، يتبع نحوًا محددًا بصرامة من الناحية الداخلية»23. ما هو هذا النحو؟ كيف يتحدد؟

في صدد بحثه عن ذلك يميز سلوتردايك بين أصناف ثلاثة رئيسية من السمو" suprématie" (في الحقيقة أربعة أصناف، غير أن الصنف الرابع هو نسخة معلمنة عن الصنف الأول)، تتميز جميعها بكونها تتشكل من قطبين لا يمتلكان نفس القيمة الأنطولوجية، فمن جهة هناك القطب السامي والمتعالي، ومن جهة أخرى هناك قطب تابع يمثله الإنسان، وتُحدد طبيعة العلاقة بين القطبين نوع السمو ونتائجه. هذه الأصناف هي على التوالي:

22 Peter Sloterdijk, La folie de Dieu : du combat des trois monothéismes. Traduction Olivier Mannoni (Paris : Maren Sell Editions, 2008), p. 101.

23 Ibid., p. 102

السمو الشخصي ممثلًا بالتصور الإبراهيمي عن الإله، السمو الموضوعي- الوجودي ثم السمو المنطقي- العقلي والذي يمثلهما مفهوم الإله الفلسفي.

وإليها ينضاف سمو رابع السمو الأنثروبولوجي الذي عبرت عنه الشيوعية، والذي هو بمثابة استمرار للسمو الشخصي في لغة معلمنة لذلك لن نقف عنده. هذه الأصناف وإن كانت تشترك في إعلاء القطب السامي إلا أنها تختلف في تصورها له، وفي طبيعة التشدد الذي تؤدي إليه. -سنهتم أساسًا بالتشدد الناتج عن السمو الشخصي-.

يتضمن القرار الإبراهيمي، حسب سلوتردايك، بإعلاء الإله وتوحيده، (هل بالفعل يمكن اعتبار ذلك قرارًا؟ المهم أننا في هذا الصدد نتعامل مع التحليل سلوتردايك من "الداخل")، مسألة منطقية تتجلى في العودة عن المتعدد لصالح الواحد، وما رافق ذلك من تمييزه بالقوة والقدرة والسلطة المطلقة. فالواحد ليس فقط مبدًا مفسرًا، أو علة أولى، كما هو الحال عند طاليس مثلا، بل هو بالأساس الذي كتب كل شيء بيده، وكل شيء يقع تحت إمرته.

الواحد باريء مصور، حاكم مسيطر، لا يقف أمامه شيء ولا يرد قضاءه راد، أمام سلطانه الكل ضعيف وخاضع. أما الإنسان فهو عبد مملوك، لذلك «السمو الديني، حركة الصعود نحو الأكثر علوًا والواحد، تترافق بالضرورة مع الملكية الأنطولوجيةmonarchie ontologique»24.

---

24 Ibid., p. 102

الواحد–الإله:

الخالق المبدع، الفعال لما يريد، مدبر العالم وضامن حسن سيره. المراقب الذي يحتفظ بكل شيء، أرشيفه لا ينسى أي شيء. الحَكم، واضع القانون ومنفذ الحكم. القادر على تدمير العالم وإفناء الإنسان. خصائص، بالإضافة إلى أخرى، تجعل من إقامة العلاقة مع الإله ذات أولوية على معرفته، لأنها تركز على صفاته المرتبطة بالآخر أكثر من تركيزها على صفاته "الخالصة"، لنقل إنها ذات بعد علائقي أكثر منه ابستيمولوجي ف«ما يثير الانتباه، في هذا الإله، هو تفوق خصائص الأنت Le Toi، في حين أن خصائص الهذا Le ça لم تُطور بشكل كبير»25. باختصار، التصور الإبراهيمي عن الإله، كما يفهمه سلوتردايك، يجعل منه شخصًا فوق كل الأشخاص، ملكًا فوق كل الملوك. إله لا يطالب بأن نقيم معه علاقة معرفية بقدر ما يطالب بالعلاقة الوجودية. لكن ما هي خصائص هذه العلاقة؟ كما اتضح أعلاه لا يمكن أن تكون علاقة تكافؤ وندية، بل علاقة خضوع ورهبة وسيادة. الإنسان لا يمكن له مجادلة الإله أو الاعتراض على أوامره وأفعاله، عاجز عن رد بأسه أو تغيير قضائه وقدره قيد أنملة، وحتى أنه لا تجوز له الدعوة برد القضاء وإنما فقط باللطف فيه. لا يسائله بل يسأله ويرجوه ويتذلل إليه. لا يُسأل عما يفعل ونُسأل عن كل ما نفعل26.

---

25 Ibid., p. 103

26بالعودة إلى عبد الكريم بن سروش يمكن القول إن هذا التصور للإله قريب من تصور الأشاعرة، باعتباره يقدم تصورًا عن الله يجعل منه قاهرًا ولا يحق لأي كان مساءلته. مقابل هذا التصور يمكن العثور على تصور يمنح للإنسان إمكانية الحكم على أفعال الله ومساءلته.

غير قادر –أي الإنسان–على تغيير قدره، مكتفيًا بطلب حمايته ومغفرته وتأييده وتسديده. مسار مستقل للإنسان عن الإله؛ الجنون بعينه، تبعيته له؛ عين العقل. التذلل، الرهبة والعبادة خصائص يلزم توفرها في المؤمن.

التكبر، الجحود والجدال يستحيل تصورها في عابد. العابد، كل ما ينبغي فعله لإدراك السمو الشخصي كما يقدمه سلوترديك هو أن نأخذ هذا المصطلح على محمل الجد ونتعامل معه في حرفيته، حتى وإن كنا مِن مَن لا يحبذ حرفية المصطلحات (ربما لأننا أنصار الباطن أو نعتبر الحرفية قتلًا للبعد الهيرمينوطيقي)، ولأخذ صورة عامة عن هذا التصور يكفي أن نجالس عبد القادر الجيلاني لكي نستشعر ذلك بقوة، حتى ولو حذفنا لقب سيدي الذي يرتسم شامخًا قبيل اسمه لينبهنا أننا لسنا أمام رجل عادي، فالرجال طبقات ومقامات، أو ليوقظ فينا حس الاستماع لصوت اخترق الزمان والمكان وقاوم عوامل التعرية الفكرية والجفاف الروحي والنسيان، ولما لا ليذكرنا أن واجب الخضوع يمتد من الإله إلى من يُعتقد أنهم أولياؤه. لنستمع إلى نذر يسير، ولكنه دال، من عظاته:

«لا تعارض الحق عزوجل في نفسك، ولا في أهلك، ولا في مالك أو أهل زمانك، ما تستحي أن تأمره أن يغير ويبدل. أأنت أحكم منه وأعلم منه وأرحم منه؟! أنت والخلق كلهم عباده، هو مدبرك ومدبر

التصور الأول يقوم على أساس تأويل الآية 23 من سورة الأنبياء والتصور الثاني على أساس تأويل الآية 165 من سورة النساء. راجع عبد الكريم بن سروش وجون هيك، صورة لمن لا صورة له. ترجمة مشتاق الحلو. مجلة قضايا إسلامية معاصرة. السنة الحادي عشر، العدد 34/33، 1428/2007. ص59-61.

العالم. إن أردت محبته في الدنيا فعليك بالسكون والسكوت والخرس. أولياء الله كلهم متأدبون بين يديه، لا يتحركون حركة ولا يخطون خطوة إلا بإذن صريح منه لقلوبهم، لا يأكلون من الأشياء المباحة ولا ينكحون ولا يتصرفون في جميع أسبابهم إلا بإذن صريح منه لقلوبهم.. فإذا كنت مع الخالق فأنت عبده، وإن كنت مع الخلق فأنت عبدهم.»[27] و«الاعتراض علي الحق عز وجل عند نزول الأقدار موت الدين، موت التوحيد، موت التوكل على الله. والقلب المؤمن لا يعرف لم وكيف.»[28]

على العموم، العلاقة بين القطبين داخل السمو الشخصي علاقة لا تماثلية إخضاعيه تصب لصالح قطب الواحد. واللاتماثل يبرز في مسألتين أساسيتين:

1- النفاذ إلى الإله غير ممكن، في حين أن الإنسان مكشوف كلية أمام خالقه، يعلم سره ونجواه، حاضره وماضيه ومستقبله؛

2- سلطته تطال كل شيء، أما الإنسان فهو من الضعف ما لا يستطيع معه ضمان حتى حياته ولو لبرهة متناهية في الصغر، فما أدراك لعل المنية تدركني وأنا لم أفرغ بعد من خط هذا الحرف، أو تدركك قبل أن تفرغ من قراءة هذا السطر[29].

27عبد القادر الجيلاني.. الفتح الرباني والفيض الرحماني. (بيروت: دار الكتاب العلمية. 1997)، ص. 18_19.

28المصدر السابق، ص. 4_5. من المفيد الإشارة أن التشدد الصوفي هو تشدد في علاقة مع الذات أكثر منه في علاقته مع الغير.

29 Sloterdijk, La folie de Dieu. Op.cit., pp 102-107

إلى جانب السمو الشخصي يقدم سلوتردايك السمو الموضوعي-الأنطولوجي، الذي يمثل قطبه السامي وجه معين للإله الفلسفي، كلا وهو الجوهر، إذا استعملنا تعبيرا يخضع أكثر لمتطلبات صنعة الفلسفة الكلاسيكية.

فالمتعالي لا يتمتع، في هذا المستوى، بخصائص شبيهة بالإنسان، وإنما هو عبارة عن أساس أو فكرة. أنه الواحد الذي اهتم بالقبض عليه جزء غير يسير من الفلاسفة الميتافيزيقيين: المحرك الذي لا يتحرك، العقل المطلق الذي فاض عنه كل شيء، الروح المطلقة التي تتمظهر وتكتمل في التاريخ وعبره.. لكن، أليس هذا الإله الفلسفي، في آخر المطاف، تعبير عن مفهوم الإله الإبراهيمي في لغة فلسفية؟ نفس المفهوم في طبعة منقحة؟ أليست الميتافيزيقا هي في جوهرها أنطو-ثيولوجيا؟ يؤكد سلوتردايك أن الأمر خلاف ذلك، إذ لا ينبغي الخلط بينهما لكونهما لا يشتركان في شيء، اللهم اشتراكهما في تقديم أساس للوجود. مفهوم الإله الفلسفي لا يتضمن مفهوم الإله الخالق، أو على الأقل ليس بالمعنى الذي تقدمه الأديان التوحيدية، وليس حكمًا ولا حاكمًا. لا يهدد الإنسان ولا يرغبه. لا يجعل منه خادمًا أو عبدًا.

لا يبعث رسالات ولا يوكل رسلًا، إلا إذا اعتبرنا مفكري الوجود الهيدغريين رسلًا، وحتى مع هذا الافتراض يظل هناك فرق حاسم: رسل الإله معدون سلفا لهذه المهمة، أما رسل الوجود الهيدغريين هم نتاج الجهد الذي بذلوه في الصمت، الذي وحده يمكن من الاستماع لرسائل الوجود

والتعبير عنها. مفكرو الوجود بارعون في فن الاستماع، متمرسون على الصمت، لقد أتقنوا فن التربية الفرعوني[30].

(لكن، مع ذلك ينبغي الانتباه إلى القالب الديني الذي حكم بشكل خفي أعمال العديد من الفلاسفة الما بعد-نتشويين. لقد اعتقدوا أن الالتفات عن العين -الرؤية، المنبع والماهية والمورد- هو طريق للخروج من العهد الميتافيزيقي الكلاسيكي، فالنظر لم يعد ضرب الفكر المأمول، بيد أن ذلك كان لصالح الأذن (السمع، الفهم، التأويل)، فكان تركيزهم على اللغة والإنصات. ألم يتجهوا بذلك نحو أكثر الأعضاء ميتافيزيقية ودينية، خمودًا وسكونًا، أكثرها صوفية؟ كيف نفسر الفتور الذي توصف به حالة ما بعد-الحداثة؟ لقد أرادوا الحسم مع الميتافيزيقا الدينية لكن، يا لسخرية الأقدار أو عبث العود الذي لا ينتهي، ظلوا يستنشقون هواءها.

لا تعتقد في ذلك؟ لك الحق، لكن حاول التفكير في المنعرج اللغوي وأهمية الكلمة داخل التراث الديني المسيحي[31]).

عمومًا الجوهر لا ينزل كتبا مقدسة، ولا يفرض شعائر عبادة، لا يدعو الإنسان لعبادته أو التوبة إليه، ينادي الإنسان، لا ليكون عبدًا عابدًا وإنما ليشارك في هذا السمو وينهل من منهله، يقبض شعلة من نوره وينصهر

---

[30] حول الاستماع لدى الفراعنة، را: Jan Assmann, Maät: L’Egypte pharaonique et l’idée de la justice sociale. (La Maison de la vie, 2003), pp. 43-56

[31] حول دور الكلمة وأهميتها داخل التراث الديني اليهودي-المسيحي راجع:

Régis Debray, le Feu sacré: Fonctions du religieux (Paris: Gallimard, coll «Folio», 2003), pp. 304-311

فيه. مما قد يصل حد إفناء الذات وإلغاء الأنا، أي اعتبار الذات وسيطًا شفافًا عبره يشع نور الجوهر، وهنا يتحدد التشدد الأنطولوجي. فالتشدد الناتج عن السمو الموضوعي- الأنطولوجي يكمن في محاولة تجاوز الأنا تجاوزا كليا حتى يعيش الفرد منسجما مع الجوهر؛ حتى يصبح عنصرًا من الكلي؛ عنصرًا من الواحد32.

غير بعيد عن هذا السمو الموضوعي يحدد سلوترديك السمو المنطقي- العقلي، الذي يشكل قطبه السامي وجهًا ثانيًا لمفهوم للإله الفلسفي، منظور إليه من ناحية المعقولية التي تخترق كل شيء، إنه شبيه بالمعادلة التي حاول أينشتاين وضعها لتفسير مجمل ظواهر الكون (فوضعته خارج مجتمع الباحثين الفيزيائيين) أو بنظرية كل شيء التي يعمل عليها جمهرة من العلماء المعاصرين33.

من هنا أليس مفهوم الإله الفلسفي-المنطقي صورة نموذجية عن مفهوم الإله الإبراهيمي على أساس أنه يفسر كل شيء: الخلق والمخلوق، الوجود واللا-وجود، الكينونة والعدم؛ العقيدة والشريعة، المعنى واللا-معني، البداية والنهاية، الخير والشر. الخ؟ أيضًا سنضل إذا ما سلكنا هذا الطريق.

فالإله الإبراهيمي ليس فقط عالمًا بكل شيء، مفسرًا لأي شيء، العلم الكلي والعقل الذي يدرك كل شيء بل وأكثر من ذلك، القادر قدرة كلية والمسيطرة سيطرة لا يُنفلت منها. الواحد-الإله مراقب معاقب قوي في

---

32 Sloterdijk, La folie de Dieu. Op.cit., pp. 107-108

33Ibid., pp. 108-109

حين أن الواحد-المنطقي يفتقر لهذه الخصائص: فهو لا يعد ولا يتوعد، لا يدون الخطايا ولا الحسنات، لا يأمر ولا ينهي، لا يفرض طقوسًا ولا يطالب بصلوات أو أضحيات[34]. الصعود إليه ليس خضوعًا بل بحثا مستمرا عن الفكرة (أو المعادلة، النظرية أو العامل المنطقي) الأكثر صوابًا في تفسير الوجود والموجود، وكشفها أمام عقول من يعجزون عن تحمل مشاق البحث والتنقيب. هذا هو الجانب الأهم من التشدد المنطقي[35].

إجمالًا، واستثمارًا لدوبري، العلاقة مع الواحد تنتظم في شكليين أساسين: الذوبان في الواحد وجعل الذات وسيطا- ميديوم يشع من خلاله نور ذلك الواحد، الواحد يتجلى وينجلي عبر الفيلسوف، أو الخضوع للواحد وجعل الذات وسيطا- ميديوم لإخضاع الآخر للواحد. من هنا التعامل الفلسفي مع الواحد (وتصوره له) أقرب إلى التعامل البوذي والهندوسي منه إلى التعامل و(التصور) التوحيدي؛ هو أقرب إلى الشرق منه إلى الغرب:

«إما أن يُمتص داخل الواحد الجوهري، يقول دوبري، مثل الفناء (L'Extinction) البوذي أو الخلاص (Délivrance) الهندوسي، عبر عودة الروح أو النفس الفردية، الأتمان (l'atman)، إلى المبدأ الحميمي للكون، البراهما، دون الاهتمام كثيرًا بما يفكر فيه ويفعله الآخرون [...] أو أن يُبحث على إلحاق الآخر، عن طيب خاطر أو بالإكراه، إلى نسق قياسنا،

34 Ibid., pp. 108-109

35 لتعمق أكثر في الاختلاف بين أنواع السمو الثلاثة يمكن العودة إلى Ibid., pp. 117-125

على اعتبار أنه الوحيد الصالح، لقد شكل ذلك، في مستويات معينة، الرهان الكولونيالي لإنجيلي الغرب.رغبة الإجماع [التي] غدت، في الشرق، مواقف الدمج وممارسات الاحتواء -إنه الخيار الآسيوي، إذا استطعنا قول ذلك (لأن آسيا متعددة)-، يمكن أن تغذي ممارسات النبذ والأخلاق الثنائية حسب الخيار الذي يقال عنه توحيدي (الذي هو الآخر غير متجانس).»36

الحكمة تحن إلى الشرق، حتى عندما صارت محبة.

هكذا، نحن أمام خيارين رئيسيين يختلفان في تصورهما للواحد ولطبيعة العلاقة معه، ويتباينان من حيث النتائج، لكنهما يصدران على نفس البنية أو الرحم المنطقي. وفيما سيأتي سنوجه الاهتمام صوب الخيار التوحيدي.

ما الذي يجعل علاقة مخصوصة بين الإنسان وخالقه تتحول إلى علاقة صراع بين إنسان وآخر؟ لماذا تتحول عبادة الإله إلى استعباد للآخر المخالف؟

يتضمن السمو الشخصي قضية منطقية حاسمة تكمن في العودة عن المتعدد لصالح الواحد، عودة صادرة عن رحم (أو بنية) منطقي يتحدد في رؤية مخصوصة لطبيعة الأنطولوجيا من جهة والمنطق واللغة من جهة ثانية، ولنوع العلاقة القائمة بينهما. هذا الرحم هو المسؤول عن التشدد الديني وعن تحوله، في العديد من الحالات، إلى عنف متجه إلى الآخر المخالف من

36 Debray, le Feu sacré. Op. Cit., pp. 359-360

أجل إخضاعه لما نخضع له، ليركع لما نركع له ويقدس ما نقدسه. (موضوعنا هو العنف المتجه نحو الخارج، لذلك لن نقف عند العنف المتجه نحو الداخل – الذات– الذي يتطلب لأهميته اشتغالًا مستقلًا).

تتحدد الأنطولوجيا، حسب هذا الرحم، باعتبارها أحادية القيمة، أما المنطق (أو اللغة) فهو ثنائي القيمة. الموجود يوجد دائما على صورة محددة، هو هو، على هذا النحو أو ذاك، في هذه الحالة أو تلك، لا يمكن أن يملك الصفة ونقيضها فقيمته أحادية يحملها في ذاته (عادة ما تأخذ صفة موجبة)، وهو ما عبر عنه المنطق الكلاسيكي بمبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع. «إن الشيء هو بشكل كلي ما هو عليه، يقول غيندر، يطابق ذاته كليًا. لا يمكن أن يناقض ذاته، إنه موجود موضوعي، وبما هو كذلك يمنح صورة الشكل الوجودي للحقيقة. ليس هناك أشياء خاطئة لأنها حقيقة تتطابق مع كينونتها، كل الأشياء أحادية القيمة.»37 الأشياء لا يمكن أن تكون خاطئة، لكن الفكر، اللغة والمنطق، يمكن أن يكون كذلك. من جهة الفكر يأتي الخطأ، إذ إن المنطق ثنائي القيمة، القضية إما صادقة أو كاذبة «الموجود الموضوعي، يستمر غيندر، باعتباره بنية بدون ذات، أحادي القيمة. لا يمكن أن نقول عنه سوى أنه موجود. على خلاف المنطق، الذي ينتظر منه وصف الموجود الموضوعي، ثنائي القيمة.»38

37Gotthard Günther, La conscience des machines : une métaphysique de la cybernétique. Suivi de cognition et volition. Avant-propos d'Edgar Morin. Edité et introduit par Eberhard von Goldammer et Joachim Paul. Traduction Françoise Parrot et Engelbert Kronthaler (Paris : L'Harmattan, 2008), p. 89

38 Ibid., p. 249

إذن هناك هوة ما بين المنطق والأنطولوجيا: هذه الأخيرة لا تتحمل إمكانية الخطأ أو الكذب أو اللاحقيقة، بينما إعادة إنتاجها فكريا، أي تمثل الموجود في الذهن الإنساني، يمكن أن يكون ناجحا أو فسادا. إمكانية الفساد هي نكتة الإشكال، والتحدي الذي يواجه طالب الواحد؛ وإمكانية القبض على حقيقة الموجود هي الأمل والرهان اللذان يوجهان فكره وعمله.

لردم هذه الهوة يجب إلغاء إمكانية الفساد عبر تقديم لغة تطابق الأنطولوجية، تعكس الهوية وتعيد إنتاج الواحد، وهذا يعني محاولة جعل المنطق هو الآخر أحادي القيمة. في هذا المستوى يقع ترابط خطير بين الصرامة والتبسيط. فالباحث الفعلي عن الحقيقة صارم في بحثه؛ والصرامة تتطلب تحديد الاختيار الصادق من بين الاختيارات المتعددة المتاحة، فالشك وتعليق الحكم والإرجاء ليسوا سوى لحظات عابرة. لكن هذه الصرامة لكي تتحقق؛ لكي تتغلب على الشك الذي قد يزلزل أركانها، والمتغيرات الكثيرة التي لا تستطيع أخذها بعين الحسبان، تقيم رابطة قوية مع التبسيط. ويقوم التبسيط على ما يلي:

لا مناص من الاختيار بين الإمكانيات المتعددة؛ غير أننا لا نختار كيفما اتفق، وإنما نختار الماهوي، الرئيسي، الدائم والثابت.. لكن ماذا عن الإمكانيات الأخرى؟ لأننا اخترنا الماهوي (وما إلى ذلك، كالضروري والمهم، والأساسي..) المتبقي هو بالضرورة عرضي، ثانوي، زائل ومتغير. لنعبر عن هذه الفكرة بتعبير أبسط: الصرامة تتطلب الحسم في الاختيار،

والتبسيط هو اعتبار أن ما اخترناه هو الحقيقة النهائية من الناحية المعرفية، والخير والفضيلة من الناحية الأخلاقية. هكذا، داخل هذا الرحم نختار الوجود ونترك العدم39.

من هذا اللقاء بين الصرامة والتبسيط يولد التشدد، يقول سلوتردايك:

«عندما تتلاقى الصرامة والتبسيط، يدخل التشدد في عنصره. الفكر يصير صارمًا ما إن نؤكد على كون، من بين اختيارين، واحد يمكن أن يعتبر صالحًا بالنسبة لنا، إنه يسهر بعناية على أن نكون إلى جانب الوجود وليس إلى جانب العدم، إلى جانب الرئيسي وليس إلى جانب الثانوي، إلى جانب السيد وليس إلى جانب الذي ليس له قوة، وليس سيدًا. التشدد، في أصله المنطقي، ذهاب نحو الواحد الذي لا يسامح شيئًا أو شخصًا بجانبه. هذا الواحد هو أب اللا–تسامح. إنه يفرض البديل الراديكالي، أن نزيل نهائيًا العنصر الثاني.»40

من هنا، افتراض الحقيقة الواحدة وإمكانية امتلاكها والعمل على تحقيق ذلك هو منبع التشدد وما ينتج عنه من نار، «هناك، يقول دوبري، جستنيان (Justinien) مثلًا، واجب الاضطهاد، الذي يرتكز، من أجل أن يكون مخلصا إلى خاصية كونه منتخبًا من طرف الإله.. يجب هزم أو هداية أعداء الإيمان الحقيقي في العالم بأسره. لأن الحقيقة واحدة، والخطأ متعدد [التأكيد من عندنا]. هل ينبغي أن نندهش من كون الآلهة المزيفة آلهة

39Sloterdijk, La folie de Dieu. Op.cit., pp. 116-117

40 Ibid., pp.116-117

متعددة؟ أن ندخل قالب الدين Religio [...] دعوة لتنظيم كلية الحياة والمخيالات، لا يمكن سوى البحث على قولبة العالم بأسره داخل رحم الحقيقة الوحيدة، من هنا نفي الحق في الخطأ، الذي لا يفكر مثل تفكيرك مخدوع، ومن يُخدع يضل [...] بين الحقيقة المنقذة والخطأ المعذب [المهلك]، ليس هناك طريق ثالث ممكن.»41 لندقق أكثر.

يدفع هذا الرحم السابح داخله إلى محاولة القبض على الحقيقة، التعبير عنها كما هي، لكنه أمل مهدد دومًا بالإمكانية المحرجة: الفساد، إذ إن المنطق يخبرنا باستمرار بإمكانية الخطأ. اللغة قد تكون خداعة. بين الإيجاب والسلب، الخطأ والصواب، الهداية والضلال يظل الإنسان مهددًا بالضياع. الصراط المستقيم، نعم، غواية الشيطان أيضًا. اللغة اصطناعية تأتي إلى الوجود والموجود من الخارج، إنها غريبة كل الغرابة عن الواقع والوقائع، لذلك نحن كذلك قد نكون غرباء عن الحقيقة. بيد أنه رغم هذا التيه يشع نور وبريق، مصدره التأكيد على صوابية العديد من القضايا. فكيف إذن أمكن ذلك؟ كيف أمكن للإنسان، داخل إمكانية الضياع، شق طريقه وسط الحقيقة؟ كيف تمكن من الخروج من التيه وتجاوز قيمة المنطق السالبة؟ – عن طريق الجهد المبذول لتنقيح اللغة وتطهيرها، وإزاحة مصدر الخطأ وإزالة الخطأ، وعكس المطابق. هنا يبرز الطريق الأكثر خطورة: لتحيق تطابق الأنطولوجية والمنطق، للإمساك بالواحد، ينبغي استعمال كل الوسائل لنفي مصدر الخطأ ومن يمثله، أي المخطئ42.

---

41 Debray, le Feu sacré. Op. Cit., pp. 158-159

11842 Sloterdijk, La folie de Dieu. Op.cit., p.

خصوصا أنه، كلاسيكيًا، «اعتبرت، يقول غيندر، الذات منبع كل خطأ، كل النقائص وأيضًا كل الذنوب»43، ذاتنا؛ وبشكل خاص وخطير ذات الآخر.

لكن هذا التطابق المرجو لا يتحقق إلا بإحداث شرخ عميق داخل اللغة، حيث تُشطر إلى لغة "شيطانية"، لغة اصطناعية لا تعبر عن الحقيقة، واللغة "الأصلية" التي تسمح للحقيقة بالانجلاء دون أن تؤثر في انجلائها. لغة خداعة، سيمولاكر، ولغة شفافة، بلا وزن. (أليس هذا الأمل هو ما حكم أبحاث الوضعية المنطقية؟!).

المتشدد مؤمن مطلق الإيمان بالحقيقة المطلقة وبإمكانية امتلاكها، لذلك يجتهد في البحث عن استعادة اللغة الأصلية، لغة آدم قبل السقوط. قبل الخطيئة، عُلم آدم الأسماء كلها، لغته غير اصطناعية، لغة إلهية، لغة الحقيقة المطلقة التي لا يهددها خطأ44، يقول سلوترديك:

«الأديان التوحيدية المتشددة (مثل الأنوار المتشددة والعلموية المتشددة)، تجد اندفاعها في الفكرة الغريبة أنه بالإمكان النجاح في استعادة اللغة الأصلية أحادية القيمة ضدًا على كل أنواع الضلال ولبس الواقع المعبر عنه في اللغة بشكل "جدلي" أو في صور بطرق متعددة.

43 Gotthard Günther, La conscience des machines. Op. Cit., p. 256

44 لذلك هي في نظرنا لم تعرف الحقيقة أيضًا، لأنها تتموضع ما فوق الخطأ والصواب، الهداية والضلال، أما الحقيقة فتفترض نقيضها، ومن ثمفهي تتموضع داخل هذا التمييز.

إنهم يحبون جعل مونولوغ الأشياء مسموعًا كما هو، وإعادة بناء الواقع بدون حجاب، البنى الأولية، معارف الوجود الأكثر خلوصًا، دون الدخول في العالم الوسيط للغة، الصور والإسقاطات، مع ما تتضمنه من قوانين خاصة. مناصرو أديان الوحي، يحاولون "سماع" المونولوغ الإلهي بأذن إنسانية»45.

قبل الخطيئة؛ البراءة.بعد الخطيئة؛ دخل الضلال كلاعب أساسي، ومعه محاولات العودة إلى حالة البراءة. لذلك الباحث عن الحقيقة لا يتسامح أبدًا مع الخطيئة، فهي التي أفقدتنا اللغة الأصيلة، وهي التي يمكن أن تمنعنا من إعادة امتلاكها. قد تكون وسوسة شيطانية أو إغراء من النفس الدنيئة (إن نحن استعملنا تمييزًا لابن مسكويه)، أو اعتقادًا في الوهم وممارسة للرذيلة، المهم أن للخطأ والضلال مصدران: داخلي تمثله الرغبات الجامحة والأوهام والمصالح..إلخ وخارجي يمثل الآخر المخالف في الملة والعقائد ورؤى الوجود، وفي كلتا الحالتين يجب إزالتهما إن نحن أردنا أن تهب الحقيقة لنا نفسها؛ وتكشف لنا عن مكنوناتها.

الزعم بامتلاك الحقيقة، الذي قد يصل حد ادعاء "القبض على الفهم الإلهي" وتحديد مقاصده بدقة، لا يلطف التشدد ولا يقلل من العنف، وإنما يزيد الطين بلة.الحقيقة واحدة لا تقبل منافسًا على واحديتها، وإلا ستكون غير كاملة، وعدم الكمال لا تطيقه أي حقيقة تدعى الإطلاق. لذا، على "ممتلك" الحقيقة، خادم الواحد، أن يناضل من أجلها.

45 Sloterdijk, La folie de Dieu. Op.cit., p. 118

الحل الأول: يا أمة الجاهلية، يا قوم الرذيلة، يا عبدة الشيطان والأوثان والأصنام،يا جهلة غفلة، يا نيام..قد أتتكم الهداية، والفضيلة، فلا تترددوا. الحقيقة تناديكم وتشد على أياديكم، فلبوا النداء.

الواحد يدعوكم بالتي هي أحسن لما هو أحسن، فنفروا فرادى أو جماعات قبل أن توصد في وجهكم الأبواب فتصبحوا بعنادكم نادمين. كفى من الغفلة، كفى من السبات، عالجوا الوقر والعمى الذي أصابكم لعلل الحقيقة تغفر خطاياكم وتغسل.

وبما أن بعض البشر جهلة معاندون، وما أكثرهم، يسمعون ولا يفقهون، ينظرون ولا يبصرون، يثرثرون ولا يدركون حقائق الأمور، يعتقدون أن كهفهم هو العالم بأسره، ويحلوا لهم الركون إلى عاداتهم رغم النور الذي كشفت عنه الحقيقة، وإذا ما كلمتهم عن الحق جادلوك وولوا مدبرين؛ فإنه لا يبقى إلا الحل الثاني: سُحقًا لكم، سحقًا ستسحقون. هذا من جانب، من جانب آخر، رغم امتلاك الحقيقة يظل تهديد الخطأ حاضرًا، يظل الشيطان متربصًا، لقد رُبحت معركة ولم تربح الحرب، لذا سيحاول مرارًا وتكرارًا خداعنا؛ فحذار أن تفتر همتنا. لقد سقط آدم مرة، أما نحن، البشر الضعفاء، قد نسقط مرات عدة.

مع الإقرار بإمكانية السقوط ألا نكون قد خطونا أول خطوة في طريق الشك والانفتاح والتقليل من الدوغمائية، ولما حتى النسبية! هيهات هيهات. إمكانية السقوط، وإن كانت في مقامات أخرى بوسعها الدفع نحو التقليل من الدوغمائية، تدفع في هذا المقام إلى مزيد من العزم والحسم في

التعامل مع الضلال ومصدره وحامله. السقوط قاب قوسين أو أدنى؛ لذا لنجعل الشيطان الماكر وأتباعه أعداء لدودين لا يملون من محاولة غوايتنا ولا نمل من محاربتهم، محاربتهم حتى آخر رمق؛ حتى لا يبقى منهم أحد.

لنجمل.. إن العنف البيذاتي والبيثقافي يغزى إلى التشدد والحمية الصادرين عن رحم منطقي يتأسس على مفهوم الواحد، ومحاولة القبض عليه. أو لنقل، التشدد وما ينتج عنه من عنف هو التحقق التاريخي والأخلاقي لبنية منطقية تتمحور حول مفهوم الحقيقة المطلقة وإمكانية القبض عليها، فـ«ليس هناك ديانة تقبل العالم في كليته، يقول أوشو، ينبغي دائمًا اتهام، مصارعة، تدمير شيء ما [...] الأديان تشطر العالم إلى شطرين ما هو خير وما هو شر، وما هو شر ينبغي تدميره.»46 إنه «القانون الواحد الفاسد [الهو هو، Le Même]، يقول دوبري، الذي يجعل من الآخر عدوًا ومن تمثال بوذا تدنيسًا. التدمير بالتفجير، طرد الكفار، والكل يركع.»47 الحقد وما يستتبعه نتاج الواحد «ليس إله واحد لحقد كثير، بل حقد كثير لأن هناك إله واحد»48.

بطريقة "اقتصادية": «قتل الكافر ليس جرمًا، إنه طريق الجنة»، هكذا كان ينادي ذاك المسيحي في فيلم «Kingdome of Heaven»، فأجاد التعبير عن رحم ربما هو عنه في جهل. وهو نفس الرحم الذي دفع التلميذ

---

46 Bhagawan Shree Rajneesh (Osho), Le livre des secrets. Traduction Swami Shantideva et Martine Witnitzer (Paris : Albin Michel, Coll « spiritualités vivantes », 1983), p. 206

47 Debray, Dieu un itinéraire : Matériaux pour l'histoire de l'Eternel en occident. Op. Cit., p. 74

48 Debray, le Feu sacré. Op. Cit., p. 122

«جيمس نيكسون»، الأصح دفع والديه ما دام أن عمره لا يتعدى الثانية عشرة، في ارتدائه قميصًا داخل مدرسته مكتوب عليه «المثلية الجنسية خطيئة، الإسلام خداع، الإجهاض جريمة. حول بعض الأسئلة-القضايا، ليس هناك وسطية [تسوية]»49. منبع التشدد والعنف واحد، تساوت في ذلك طالبان أفغانستان وطالبان أمريكا - حسب مصطلح شاع استعماله للدلالة على التوجه اليميني المسيحي المحافظ داخل الولايات المتحدة الأمريكية-.

***

2- العلاج المَا - بعد تاريخي:

لقد تبين أن التشدد الديني، وما يصدر عنه من عنف، حسب سلوتردايك، مرضان منطقيان قبل أن يكونا سيكولوجيين أو بيولوجيين، سياسيين أو ثقافيين؛ مما يستلزم أن يكون العلاج منطقيًا قبل كل شيء. فما هي ملامح العلاج الذي يقدمه سلوتردايك؟ -انطلاقًا من التحليل السابق يتضح أنه يتمحور حول العودة عن الواحد لصالح المتعدد. ماذا يعني ذلك؟ وكيف يمكن تحقيقه؟

49Richard Dawkins, Pour en finir avec Dieu. Traduction Marie-France Desjeux-Lefort (Paris : Perrin, coll « tempus », 2009), pp. 36-37.

يعود أحد المطالب الأساسية لـ«حمق الإله» إلى البحث في الكيفية التي يمكن بها تدجين ميولات التشدد التي تصدر عن الأديان التوحيدية، وذلك يعني "مراقبة" الإمكانات الجذرية التي تتضمنها تلك الأديان ومنع تحققها التاريخي50.

ويؤكد سلوتردايك على فعل المراقبة على اعتبار أنه لا يمكن إلغاء تلك الإمكانيات بشكل كلي، كل ما بوسعنا هو أن نجتهد في كل مرة للحد من خطورتها، لذلك ينبغي الانخراط في المعركة الفكرية لنزع أسلحة التشدد «المعركة تتعلق بالطريقة التي نستطيع بها في قلب الأديان التوحيدية ذات الميل نحو التشدد، والإيديولوجيات الغاضبة التي تلت تلك الأديان العالمية [يقصد الشيوعية على الخصوص]، ضمان مراقبة الإمكانات الجذرية»51.

المعركة منطقية، لذا وجب توجيه الضربات نحو مركز القيادة والعمليات، يجب أن تركز الضربات على المنبع وليس على التجليات والمظاهر، الدواء عليه أولًا مهاجمة الفيروس المسبب للمرض وليس عوارض المرض ومضعفاته. وباستعمال أحد المفاهيم الرئيسية في الجزء الثالث من فضاءات، علينا أن نكون إرهابيين52.

---

50. 145 Sloterdijk, La folie de Dieu. Op. Cit., p

51 Ibid., p. 130

52 لإرهاب هنا يؤخذ على انه مهاجمة المحيط الذي يسمح "للعدو" بالعيش والانبثاق، لنقل أنه مهاجمة المدى والمجال الحيويين للخصم.

من هنا العودة عن الواحد هي عودة عن الميتافيزيقا الكلاسيكية باعتبارها ميتافيزيقا قائمة على أحادية القيمة أنطولوجيا وثنائيتها منطقيًّا، لصالح أنطولوجيا ومنطق متعددي القيمة53، وتجاوز الحقيقة المطلقة: بدل ميتافيزيقا الواحد، ميتافيزيقا التعدد ف«الطريق نحو المتعدد وحده المتاح»54 وهذا يعني بالأساس أن الوجود-في-الوسط هو الطريق المتاح أمام الحضارة لكي تظل حضارة.

الوجود الجذري، الوجود-في-الأقصى، وجود تاريخي فقد صلاحيته المنطقية وأساسه الوجودي وحامله الأخلاقي ومرتكزه السيكولوجي، لذا وجب استبداله بالوجود في-الوسط بما هو نمط وجود ما-بعد-تاريخي شرعت في مزاولته الحضارة الإنسانية منذ دخولها عهد العولمة الإلكترونية، أي مذ تجاوزها لمرحلة العولمة الأرضية55. لذلك يندرج «حمق الإله» في سياق الأعمال التي خصصها سلوتردايك لنقد الميتافيزيقا الكلاسيكية، خصوصًا كما برزت في «فضاءات»، وأيضًا في «تدجين الوجود»، ونقد العقل الجذري كما عبر عنه «الغضب والزمان»، فالمعركة واحدة والعدو

53منطق متعدد القيم ليس هو المنطق الاحتمالي، فهو مأخوذ لدى سلوتردايك من جهة الفهم الذي شرع له غيندر.

54 Ibid., p 134

55يميز سلوتردايك بين ثلاث مراحل متعاقبة من العولمة، فللعولمة تاريخ طويل. العولمة الكوسمولوجية التي ابتدأت مع عقلنة العالم من طرف الكوسمولوجية القدامى وذلك تحت هدى الشكل الكروي. العولمة الأرضية (المرحلة المركزية) بما هي عهد التوسع الأوربي والتي امتدت1492 إلى 1945. هي التاريخ بمعناه الحصري لدى سلوتردايك. أما المرحلة الأخيرة فهي العولمة الإلكترونية.

راجعPeter Sloterdijk, Le palais de cristal: à l'intérieur du capitalisme planétaire. Traduction Olivier Mannoni (Paris : Maren Sell Editeur, 2006)

واحد وإن بصور متعدد: ضد الواحد، ضد الجذرية، ضد مزاعم الحقيقة المطلقة، ضد الفعل الأحادي، ضد البطولة. والهدف واحد: التعدد، النسبية، الوسطية، التعاون، التعايش. هكذا يؤكد، مثلًا، في الجزء الأول من «فضاءات» على هجانة كل هوية وامتناع الواحد من منطلق أن كل وجود هو وجود ثنائي على الأقل، وفي «الغضب والزمان» يعلن إفلاس أبناك الغضب والانتقام ونهاية العهد الجذري وبداية عهد الوسطية. «حمق الإله» يشتغل على نفس الأرضية، وبنفس الأدوات والأهداف، لكن بالتركيز على الأديان التوحيدية.

الوجود–في–الوسط، يبدو أن حكمة «بوذا» تفرض نفسها على الحضارات: «ابق دائمًا في الوسط، في كل شيء»56، أو كما يقول «أوشو» «النعمة توازن»(54). فالبوذية، ومعها التنترية Tantrisme، وجدت أن «الغبطة، يقول أوشو، توجد بالضبط في الوسط، الغبطة توازن»57.

(ينبغي أن نضع في الحسبان الاختلاف بين تناول سلوتردايك للوسط والتناول البوذي–الأوشوي الأول اختيار واع:التوافق ضدًا على الصراع، التعاون ضدًا على البطولة. أما الثاني فهو حالة من اللاختيار58. لنقل، الوسط لدى سلوتردايك وضعية سياسية حضارية جاءت جوابًا على

---

56 Bhagawan Shree Rajneesh (Osho), Le livre des secrets. Op.cit., p. 178 Cité in :

57 Osho, La femme : l'amour et la liberté. 2 Edition, Traduction Sumitra et Uttama (Paris : A.L.T.E.S.S., mai 1998), p. 100

58 Bhagawan Shree Rajneesh (Osho), Le livre des secrets. Op.cit., pp. 292, 293

وضعية صراعية وتجاوزًا لها، أما الوسط البوذي فهو بالأساس حالة روحية لا تتحقق في كمالها إلا لحظة الفناء المطلق. بعبارة أخرى أكثر دقة: الوسط البوذي-التنتري حالة وجودية-روحية أساسها اللا-رغبة أما وسط عند سلوتردايك فهو علاقة أساسها الرغبة في إقامة حالة اجتماعية تقوم على الوسطية. لكن، هذا القول لا ينفي الممكن السياسي والحضاري للوسط البوذي-التنتري، وربما نجد هنا أحد أوجه التأثير الذي مارسه أوشو على سلوتردايك خصوصًا وأننا نعلم مدى الصداقة التي جمعتهما).

كيف إذا، في سياق الأديان التوحيدية، يمكن تحقيق علاج التشدد والعنف؟ ما الأدوية التي يمكن تقديمها للعلاج؟ كيف يمكن إرساء التعدد؟

يبرز جواب أولي عند فهم التدجين باعتباره دعما لقوى الكبح ضد قوى الجموح، إذا أخذنا التدجين في دلالة تم تشغيلها في «تدجين الوجود»، أي دعمًا لميولات التعدد ونقضًا لميولات الواحد والمطلق والسيطرة. فالأديان التوحيدية، رغم التشدد المنغرس فيها وما أدت إليه من عنف شهدت، يؤكد سلوتردايك، ميولات نحو التعدد والوسطية، الذمي والنار المطهرة حالتان تشهدان على ذلك، ينبغي دعمها واستثمارها59. وتتجلى هذه الميولات في المجالات الآتية:

***

59 Sloterdijk, La folie de Dieu. Op. Cit., pp. 135-136, 137-138

الفكر التراتبي[60]:

يؤكد الفكر التراتبي على مسألة طبقات الإيمان، الصعود والارتقاء في معارج الإيمان والصلاح. الباحث عن المتعالي يَجِد في الارتقاء لأنه يدرك أنه لم يبلغ الكمال بعد، بل قد لا يبلغه قط، إذ إن كل مرتبة يرتقي إليها تفترض وجود مراتب أجل وأرقى. لهذا يُدفع المؤمن إلى البحث المستمر عن الترقي في مقامات الإيمان وأحواله. هذا الفكر إذًا يضع قيمًا وسطى ما بين النقاء الروحي المطلق والكمال الديني وفسادهما-لنقارن مع الفكر الصوفي-؛

التيولوجيا السلبية (السالبة)[61]: تؤكد التيولوجيا على امتناع معرفة الإله انطلاقًا من محمولات موجبة، أي استحالة تحديد من هو الإله. في المقابل تؤكد على معرفته انطلاقًا من محمولات سالبة، تحديد ما يمتنع في حقه، أي التحديد عن طريق السلب، وهي بذلك ترسخ المسافة الفاصلة بين الإله والإنسان، وتلقى الضوء على الفارق بين الإله وتصور الإنسان عنه، والأهم هو أنها تقييم توازنًا ما بين المعرفة الكلية بالإله والجهل المطبق به؛

***

60 Ibid., pp. 140-141

61 Ibid., pp. 141-143

الهيرمينوطيقا62:

تقدم الهيرمينوطيقا الدينية وضعية وسطى بين المعرفة الحقيقية المطلقة بالخطاب الإلهي والمعرفة الخاطئة به، أي أنها تؤسس لقيمة وسطى ما بين الامتلاك الكلي لمقاصد الإله ونياته، الفهم الجلي لخطابه، وبين اعتبار ذلك الخطاب وتلك المقاصد غريبة كل الغرابة، مستحيلة على الفكر الإنساني مما يمنع أي علاقة معرفية معها؛

1- الدعابة التي ترعرعت في أحضان الأديان التوحيدية[63]:

الدعابة تعودنا على رؤية احتمالات متعددة، خصوصًا الوضعيات غير المستحبة والغريبة، انطلاقًا من منظور ثالث.

مفاعيل هذه الأدوية يطلق عليها سلوتردايك «التحضر عن طريق المأسسة»64، حيث تؤدي شيئًا فشيئًا إلى جعل تعدد القيم طبيعة ثانية لدى الأفراد. تحضر سيكتمل،حسب سلوتردايك،عندما يقتنع المتدينون بضرورة مراجعة نصوصهم المقدسة، خصوصا تلك الداعية للعنف والإلغاء والانتقام. المتدين- المتحضر يقبل عن طيب خاطر قراءة نصوصه المقدسة قراءة انتخابية، فهو لا يخجل من جعل «جيفرسون»65 بطلًا يحتذى وإنما

62 Ibid., p. 143

63Ibid., p. 144

64 Ibid., p. 144

65 حول إنجيل «جيفرسون» راجع Peter Sloterdijk, la compétition des bonnes nouvelles. Traduction Olivier Mannoni (Paris : Mille et une Nuit, 2002)

يخجل من بعض نصوصه الدينية فيقرر على عجل وعلى غير مضض استئصالها، وبتعبير جد حاد لسلوترديك:

«إن صيرورة تحضر الأديان التوحيدية ستكتمل ما إن يخجل الناس من بعض "أقوال" إلههم التي للأسف، احتفظ بها عن طريق تدوينها، مثلما نخجل من "أقوال" جد هو على العموم ودود، لكن تنتابه نوبات غضب، لذلك لم نعد مذ زمن نتركه يخرج إلى العموم دون مرافق»66.

فالتحضر يجب أن يطال النصوص المقدسة أيضًا، فـ«صيرورة التحضر، يقول «دوبري»، تسري كذلك على المافوق-طبيعي»67.

هذا التحضر لا يعني شيء آخر سوى تخلي تلك الأديان عن مزاعم الصلاحية المطلقة، والاعتراف بمحدوديتها وبتعدد فضاءات الحقيقة. التحضر لا يعني اللاحقيقة وإنما الحقيقة المتعددة، الحقائق التي يستحيل اختزالها إلى المفرد، الحقيقة التي تتعايش مع ما يخالفها من حقائق. إنه تعايش العقائد المختلفة وتعاونها، دون ادعاء أي منها الأصالة واحتلال مكانة مميزة أمام المطلق، أمام الإله، فلا وجود لشعب الله المختار ولا لديانته المختارة؛ الجميع سواسية هو الاعتراف الجذري بأن الإله ليس سلعة تحتكر، وبضرورة تعايش رؤى الوجود المختلفة. من هذا الجانب التحضر حالة ما-بعد-تاريخية، لأنه يقوم على التعايش بدلا عن التنازع، التعاون بدل التنافس، التفاوض مكان التدافع.

66 Sloterdijk, La folie de Dieu. Op. City., p. 144

67 Debray, le Feu sacré. Op. Cit., p. 170

بلغة أكثر تجريدًا، وانسجامًا مع ما عبر عنه سلوتردايك في الجزء الثالث من فضاءات -يمكن العودة إلى المقدمة-، التحضر بما هو حالة ما-بعد-تاريخية هو حالة ما-بعد-بطولية لذلك يلتفت عن الدائم والجوهري والأولي لصالح العابر،الذي لا وزن له،الشيء واللاشيء، لصالح الفضاءات المتعددة؛ التحضر محاولة تجاوز الواحد بما هو كرة تحيط بكل شيء.

في هذا السياق تبرز أهمية مصر.

تحضر الأديان التوحيدية سوف يظل ممتنعا، ومفاعيل تلك الأدوية غير فعالة، ما لم تُغير القبلة نحو التراث المصري القديم، مصر الفرعونية الما قبل إخناتونية؛ بمعنى البحث عن نهضة ثانية ذات أصول شرقية. فتحقيق النقلة من أديان التاريخ إلى الأديان الما-بعد-تاريخية (نأخذ التاريخ وما بعده في دلالتهما المفهومية وليس التحقيبية)، يتطلب التوجه نحو مبادئ وقيم قام عليها الفضاء الديني الكوسمولوجي (الأديان متعددة الآلهة) وإعادة إحيائها. لا يعني ذلك إطلاقًا إحياء آلهة مصر القديمة، ولا العودة إلى الرؤى التقديسية والتأليهية عن الكون،وإنما العودة إلى الأرضية التي سمحت لثقافة الترجمة المتبادلة بالانبثاق وشرعت لفضاء التعدد والتعايش، للاستفادة منها وتطويرها68.

فمصر هنا رمز لتعدد الحقائق و تعايشها، اختلاف تمثلات الواحد و تقاطعها و تداخلها. يقول سلوتردايك: «ما تعنيه «مصر» هو الذكرى

68Sloterdijk, La folie de Dieu. Op. Cit., pp. 177-189

النشيطة لمناخ ديني أكثر سطوعًا داخله سموم التصريحات العدائية اتجاه العبادات البديلة، خصوصًا الأديان "الوثنية"، لم تكن موجودة بعد.»69 الأديان التوحيدية أديان-مضادة70، و من بين الطرق الرئيسية المؤدية إلى تجاوز التشدد و العنف الصادرين عنها هي "العودة" إلى ما قمعته ومسته وجعلته ضرب كفر وهرطقة، عودة ليست على شاكلة عودة المكبوت الفرويدي، بل عودة إلى المكبوت من أجل الاستفادة من عناصره التي ما زالت قادرة على تشكيل الحاضر و المستقبل71.

يبدو أن الشرق يؤكد مرة أخرى تفوقه الروحي، كان يمكن أن نقول، لولا مخافة التعميميات والأحكام المطلقة، أن كل انعطاف روحي هو انعطاف شرقي. في "البدء" كانت الأديان التوحيدية، وفي العهد التشتت الحديث وما بعده: البوذية، الطاوية، التاترية، والآن جاء دور مصر الفرعونية. الشرق ينبوع دائم للمعنى، والغرب الما-بعد-حديث يشهد

Ibid., p. 18269

70 سلسلة الديانات-المضادة حسب سلوتردايك لا تتوقف عند الديانات التوحيدية وإنما تتضمن أيضًا العديد من الإيديولوجيات ذات الميول العالمية. المثال الأكثر جلاءً في هذا الصدد هو الشيوعية التي تمثل السمو الرابع، تاليه الإنسان. حول تأويل الشيوعية كديانة مضادة. المصدر أعلاه: ص 931 (الكنيسة الملحدة)، ص 170 (ديانة الإنسان الحقيقي). ص 167 (تمثل سموا رابعا. السمو الأنثروبولوجي)، ص167 (سلسلة الرسل تمتد حتى ماركس). على العموم راجع ص 163_170، وأيضا يمكن العودة إلى Peter Sloterdijk, Colère et Temps: Essai politico-psychologique. Traduction Olivier Mannoni (Paris : Maren Sell, 2007) ومن وجهة نظر « دوبري » راجع Debray, le Feu sacré. Op. Cit., pp. 380-381

71 لنؤكد مرة ثانية: العودة ليست استبدالًا للتوحيد بالديانات الكوسمولوجية، ليست ارتماءً في أحضان آلهة مصر، بل استفادة من نقاط إيجابية طمست مع التوحيد، وفهم المسار التاريخي الذي اتخذته الديانات التوحيدية. لذلك العودة إلى مصر ليست عودة عن التوحيد، بل إعادة الأفكار التي شكلت خلفية لفضاء "التسامح"، إنها عودة لبناء فضاء تعدد يشكل التوحيد أحد مكوناته الرئيسية

على ذلك. بإمكان العلم أن يجعلك قويًّا، وبإمكان التكنولوجيا أن تمنحك الرفاهية والتفوق، لكن هل بإمكانهما منحك المعنى؟!

- لنتجه صوب الشرق، صوب مصر الفرعونية، فلقد ولجنا سلفًا "ملعب" «جان أسمان».

***

المحور الثاني

جينيالوجيا العنف التوحيدي

1- العنف الديني:

«الدين أفيون الشعوب»، نعم، لكنه أيضا "فيول الشعوب"، وفي حالات أخرى مضاد حيوي أو فتامين الضعفاء (دوبري)، أمل من لا أمل له وحتى من له أمل، إلى ذلك هو ديناميت الشعوب من النوع الرفيع. عفوًا «ماركس»، لنفكر في الديناميت.

بين العنف والأديان التوحيدية أواصر قرابة لا يمكن التغاضي عنها، يؤكد أسمان في مرات متعددة ومناسبات مختلفة. فعبر مسارها الطويل كم من أرواح أزهقت! وكم من دماء أسفكت! فالتوحيد، حسب أسمان أحد العوامل الرئيسية التي جعلت من التاريخ الإنساني تاريخ عنف72.

أليس في الأمر مغالطة وقصر نظر؟ هل كان العالم آمنًا سالمًا مطمئنًا إلى أن حلت الكارثة، حل به التوحيد فزرع الفتنة بين بني البشر وعاث فسادًا في الأرض؟ هل بالفعل ساهمت الأديان التوحيدية في أن يقتل الأخ أخاه، والحبيب حبيبته، إن هو إذ لم يعتقد فيما يعتقده؟ أليست تلك الأديان

---

72 Jan Assmann, Violence et monothéisme. Traduction Jacob Schmutz (Paris : Bayard, 2009), pp. 8-9

أديان أخوة ومحبة وتآزر؟ ألا يحمل لنا التاريخ مشاهد عنف فضيعة سابقة على التوحيد؟ -هذه الأسئلة، وما شاكلها، تفقد الكثير من قوتها النقدية والسجالية عند تدقيقنا في تحليل أسمان. فالعنف المرتبط بالأديان التوحيدية ليس العنف بالمطلق، بل العنف الديني. هذا التحديد يحصر مجال التناول وصلاحية الأطروحة. فالأديان التوحيدية تولي أهمية كبرى للعنف من خلال ترسيخه في سردياتها ونصوصها التأسيسية، بيد أن ذلك لا يدل قط، يؤكد أسمان، أن العالم السابق عليها كان عالما طاهرًا مسالمًا وديعًا، فقبلها شهد العالم ضروبًا شتى من العنف: القاهر والمقهور، الحاكم المتجبر والمحكوم المغلوب على أمره، المسيطر الظالم والمسيطر عليه المظلوم، والأهم من ذلك أن تلك الأديان أدت إلى تهذيب العديد من مظاهر العنف السابق عليها، حتى أنها ألغت جزءًا آخر. لكن العنف المقابل توحيدي، في فظاعته، لم يكن عنفًا دينيًا بل سياسيًّا. بمعنى، لم يكن العنف يجد أساسه التبريري وحامله السيكولوجي في اللجوء إلى إرادة الآلهة، الدفاع عن الدين ضد الغرباء والدخلاء، الزنادقة والكفار، لقد كان هدفه السيطرة السياسية وليس الدينية73. يقول أسمان: «لديهم [الوثنيون التقليديون]، يقدم العنف في سياق سياسة الهيمنة، وليس في سياق سؤال الإله، العنف كان مسألة سلطة وليس مسألة حقيقة»74.

---

73 Ibid., pp. 43-44 وأيضا: Jan Assmann, Le prix du monothéisme. Traduction Laure Bernardi (Paris : Aubier, Coll « historique », 2007), p. 23

74Jan Assmann, Violence et monothéisme. op.cit., p. 44

وإذا ما أردنا استثمار مصطلحًا أركونيًا نقول: مع بروز التوحيد برز النضال من أجل الإيمان75. لذا، من المفيد التطرق إلى أشكال العنف ومميزات شكله الديني قبل توجهنا نحو ما يجعل العنف الديني وليد التوحيد.

يحدد «أسمان» ستة أشكال للعنف، وهي:

العنف المحض أو العاطفي: وهو العنف الصادر عن انفعالات الغضب والغيرة والخوف، أي الذي يجد مصدره إما في التيموس أو الإيروس أو الرهاب76. يتجلى العنف المتولد عن التيموس في الانتقام، أما المتولد عن الإيروس فيبرز في "قانون الغاب"، أما ذاك الصادر عن الرهاب فيتمظهر في الدفاع الشرعي عن النفس و"الضربات الاستباقية أو الوقائية"77. هكذا يتميز هذا العنف بخاصيتين أساسيتين:

---

75 تعمدنا إدراج النضال/المناضلين من أجل الإيمان لما يحمله من شحنة سياسية سيتضح معناها في حينه.

76 إذا كان «سلوتردايك» قد وجد في التركيز على الإيروس وإهمال التيموس، كما فعل التحليل النفسي، اختزالًا للإنسان وإضرارا بتناول الظواهر الإنسانية، فإن «أسمان» يرى في إهمال «سلوتردايك» للرهاب، وما يصدر عنه من انفعالات وممارسات، يحد من مقاربته، را Ibid. p 20. استثمارًا لهذا النقد نقول: إن اقتصاد الغضب لن يستطيع تجاوز الاختزالات التي أدت إليها أحادية المقاربة الإيروتيكية وأحادية المقاربة العقلانية ألا إذا استكمل باقتصاد الخوف. فمثلها ينتج التيموس طاقة يمكن استثمارها لدر أرباح سياسية، ينتج عن الرهاب طاقة قادرة هي الأخرى على الفعل التاريخي وقابلة للاستثمار سياسيًا، ولنا في الحملة الانتخابية اللبنانية (2009) لانتخاب أعضاء مجلس النواب وسياسية «بوش» بعد هجمات نيويورك مثالين يمكن استثمارهما في تحليل دور الخوف. الحالة اللبنانية أكثر نموذجية لأنها تسمح بملاحظة تقاطع، اختلاف وتضارب، وأيضًا التأثير المتبادل بين اقتصاد الغضب واقتصاد الخوف. المهم، الخوف انفعال سيكوسياسي شأنه في ذلك شأن التيموس. را حول اقتصاد الغضب، Sloterdijk, Colère et temps. op. Cit. وحول دور الحقد في التاريخ يمكن أيضًا العودة إلى Debray, le Feu sacré. op.cit., pp. 138-139.

77Assmann, Violence et monothéisme. op.cit., pp. 20-22

عنف عار، يقدم دون إطار تبريري أو تشريعي؛ يمكن استثماره سياسيًّا.

العنف الثقافي:

مقابل العنف المحض هناك العنف الثقافي. والذي ينقسم إلى:

العنف الاجتماعي:

وهو أقرب الأشكال إلى العنف المحض. عنف يخترق العلاقات الاجتماعية، مثل علاقة الأب بالابن، غير أنه خلافًا للعنف المحض لا يقدم عاريًا ولا يستثمر سياسيًا. العنف الاجتماعي يُدمج داخل سياق تبريري ويُشكل ثقافيًا عبر تمثلات من قبيل التربية، النظام، الأعراف.. الأب مثلًا، في مجتمعات معينة، يستطيع ممارسة العنف على ابنه تحت يافطة التربية أو الخضوع لسلطة الأب. لكن، رغم أن هذا العنف لا يقدم عاريًا إلا أنه لا يُمأسس قانونيًّا78؛

العنف القانوني:

العنف القانوني هو الشكل الثالث من أشكال العنف، وهو يتميز بكونه عنف مضاد، وهو نقيض العنف المحض إذ يعمل على تحييده وحتى إلغائه، إنه عنف الحق أمام حق العنف «فهدف العنف القانوني هو إقامة فضاء يُلغى داخله العنف المحض»79. بمن ثم، يجرم هذا العنف كل عنف يمارس خارج نطاقه أو بدون مباركته80؛

---

78 Ibid., pp. 23- 24

79 Ibid., p. 24.

80 Ibid., pp. 23-25

عنف الدولة:

يتجه هذا العنف نحو الخارج، نحو العدو، فعنف الدولة يقوم على التمييز بين الصديق والعدو خلافًا للعنف القانوني الذي يتأسس على التمييز بين الحق واللاحق، يظهر الاختلاف جليًا في ما يسمى حالة الطوارئ –وأيضا في قوانين الإرهاب التي تناسلت بعد الحادي عشر من سبتمبر– حيث تعطى الأولوية لمصلحة الدولة على حساب مصلحة الحق؛ التجاوزات التي كانت إلى عهد قريب معاقب عليها تشرعن أمام فعل الدولة، والمجال الفردي المحمي بالقانون، الممنوع والمباح وفضاء الحريات، كل ذلك يعاد تشكيله وفق متطلبات "المصلحة العليا للدولة".

حالة الطواريء:

الدولة أولًا وأخيرًا، وإذا ما تبقى هناك متسع، الحقوق الفردية. إلى ذلك يمتاز عنف الدولة بقدرته على استثمار العنف المحض عن طريق استغلال الانفعالات التي يقوم عليها81؛

العنف الشعائري (violence rituelle):

يتجلى هذا العنف في سياقين: الأضحية ومراسيم الانتماء (initiation). الحالة الأولى، عنف الأضحية (بشرية كانت أو حيوانية) هدفه إقامة حالة من الانسجام مع العالم والتدخل لضمان حسن سير

81Ibid., pp. 25-27

المجتمع والكوسموس. فالأضحية، بهذا المعنى، لا يمارس عليها العنف لضلالها أو لنجاستها، بل لطهارتها وقيمتها العليا. فلا يمكن أن نقدم كقربان إلا ما هو طاهر، وهل تتقبل الآلهة إلا ما هو طاهر؟! هذا النوع من العنف ألغي مع انبثاق التوحيد. السياق الثاني، مراسيم الانتماء والقبول، يمتاز فيه العنف بأنه يمارس على الوافد الجديد على الجماعة –مثلًا الجماعات الدينية السرية والمغلقة– من أجل إعادة بلورة هويته لتتوافق ومعايير الجماعة. فعملية القبول تمر عبر غسل لهوية المريد القديمة وترسيخ الهوية الجديد، من أجل ذلك عليه أن يتحمل أشكالًا وألوانًا من العذابات ويجتاز امتحانات جد خطرة حتى تترسخ تلك الهوية ويكون أهلًا لها، ما كتب في الجسد وبالجسد لا يزول82؛

العنف الديني:

وهو العنف الممارس باسم الإله لتحقيق إرادته، أي العنف الذي يمارس على الكافر/الزنديق/المرتد (والأوصاف كثيرة) لكي يخضع لسلطة الإله وحكمه، هذا الشكل هو الذي يؤكد أسمان على ارتباط ظهوره بالأديان التوحيدية. في هذا الصدد، يؤكد على اختلافه عن العنف القرباني. هذا الأخير هدفه الانسجام والتواصل، الأضحية وسيلة رئيسية لإقامة اتصال مع عالم الآلهة وحثها للانخراط في مساندة الإنسان والاهتمام بمصيره، في حين هدف العنف الديني بسط سلطة الإله وإخضاع الجميع لها. إلى ذلك يتأسس العنف القرباني على التمييز بين النجس والطاهر بينما يتأسس

82 Ibid., pp. 27-29

العنف الديني، وهو ما يشكل عمق الاختلاف، على التمييز الموسوي La Distinction mosaïque 83.

التمييز الموسوي هو التمييز بين الحقيقي والمزيف داخل الدين، بين الإله الحقيقي والآلهة المزيفة، بين الاعتقاد الديني الحكيم وذاك الاعتقاد السفيه. هو تمييز قائم على الحقيقة، الحقيقة المطلقة التي لا تتعايش مع غيرها من "الحقائق"، فالحق واحد وكل ما عداه ضلال وعماء

العملة الميزة لهذا التمييز هي "ليس هناك من إله غير الإله"، والتي لا ينبغي خلطها مع "الإله واحد"، فالأول توحيد إقصائي، أي يتعدى إثبات واحدية الإله إلى إلغاء كل إله سواه، أما الثاني ليس بالضرورة أن يكون توحيدًا إقصائيًا لأن الإله الواحد يمكن أن يتجلى عبر آلهة متعددة أو أن يتعايش معها داخل نسق تراتبي يحتل فيه عرش الآلهة، لذلك يميز أسمان بين الأديان التوحيدية الإقصائية والأديان التوحيدية المدمجة85.

يؤول هذا التمييز في النهاية، حسب أسمان، إلى التمييز بين الإله والعالم. فالآلهة في نسق الأديان التعددية تخترق كلية الكوسموس والمجتمع والإنسان، فهي المانحة للمعنى والنظام. بدونها يسقط الكوسموس في الفوضى، والنظام الاجتماعي يتفتت،ومصير الإنسان يصير هباءً. الآلهة الكوسمولوجية تنخرط

83 Ibid., pp. 29-32

84 Assmann, Le prix du monothéisme. op.cit., p. 13. يرى «أسمان» أن هناك أربع أصناف بسيطة من الحقيقة وهي: الحقيقة التجريبية، الحقيقة الرياضية، الحقيقة النافعة والحقيقة التاريخية. إليها أضاف التمييز الموسوي صنفًا غير بسيط هو الحقيقة الدينية المطلقة. راجع Ibid., p. 28 .

Assmann, Violence et monothéisme. op.cit., pp. 45-4685

بقوة في العالم عبر انخراطها في الطبيعة والدولة والأسطورة –المحددة لمصير الإنسان–.

لذا، يؤكد أسمان، الخاصية الأكثر تمييزا للأديان الكوسمولوجية لا تكمن في تعدد الآلهة وإنما في عدم التمييز بين الإله والعالم، وهو بالذات ما عمل التمييز الموسوي على إلغائه. الإله، الواحد الأحد، يتحرر من علاقاته "التكافلية" مع العالم ليتمايز عنه تمام التميز،فإذا كانت الآلهة الكوسمولوجية آلهة مزيفة فان التراجع عنها هو تراجع عن تصور الإله كمتماه مع العالم الإله الواحد الأحد إله غير ولا كوسمولوجي (لأنه يناهض أي تصور كوسمولوجي عن الإله)، خالق العالم الذي تفصله عنه هوة لا يمكن ردمها. هو منزل الغيث وليس إله الغيث، قاهر الأعداء وناصر المؤمنين ولكنه ليس إله الحرب، ناشر المحبة والرحمة غير أنه ليس إله الحب؛ بيده كل شيء وهو فوق كل شيء. أما داخل النسق الكوسمولوجي كل إله يعرف بوظيفته ومهامه وقدراته.لنعبر عن ذلك في لغة ميتافيزيقية: التمييز الموسوي مداخلة لصالح التعالي الإلهي ورفض للمحايثة الإلهية، والعكس صحيح بالنسبة للأديان الكوسمولوجية. في لغة هيدغرية: هناك اختلاف أنطولوجي بين الإله والعالم، الوجود والموجود86.

---

86 رغم أن هيدغر يعمل على منح مفاهيمه بعدًا أنطولوجيًا، لا ينبغي أن نغفل عن منبعها الديني وأفقها الصوفي. رب منبع وأفق يفسر تفوق الشرقيين في الدراسات الهيدغرية، حسب ملاحظة سلوتردايك. فهم المتن الهيدغري مسألة حياة وتجربة قبل أن تكون مسألة معرفة.

على العموم، أنهى التمييز الموسوي انخراط الإله في العالم، يقول أسمان: «في نهاية التحليل، التمييز الموسوي هو التمييز بين الإله والعالم، ويؤسس للتمييز بين الإنسان والعالم»87.

قبل التعمق أكثر في علاقة التمييز الموسوي بالعنف، وجذرية الفضاء الذي أنتجه –فضاء الأديان التوحيدية–، من المهم التطرق إلى الإطار العام الذي يحكم أشغال أسمان فيما يتعلق بإعادة بناء تاريخ الأديان التوحيدية، وذلك تفاديًا لمجموعة من الانزياحات التي قد تحدث أثناء قراءة أعماله.

تندرج أعمال أسمان في إطار تاريخ الذكرى أو الذاكرة، تاريخ لا يهتم بالماضي بإطلاق، بل فقط بما أُحتفظ به من الماضي، إذ أنه يركز على العناصر المشكلة للذاكرة الثقافية. لذلك لا يهتم بإعادة بناء ما وقع بالفعل أو كيف وقع، مثلا لا يتساءل هل النبي "موسى" شخصية واقعية أم لا؟

هل أباد هتلر اليهود أم أن المحرقة ليست واقعة تاريخية؟ هل قصص القرآن وقائع حدثت بالفعل أم أنها مجازية؟ فتلكم أسئلة التاريخ، أما تاريخ الذاكرة فهمه الأول ليس الحقيقة التاريخية، وبالتالي لا يؤرقه سؤال التزييف والإثبات. بلغة إيجابية: يهتم تاريخ الذاكرة بدراسة مسارات النقل، التداخلات والقطائع، التحويرات والحذف والزيادة التي تلاحظ في قراءة الماضي، كما يهتم بالمعنى الذي يمنحه الحاضر للذكرى والإطار الذي

---

87 Assmann, Le prix du monothéisme. op.cit., p. 71، وحول التمييز الموسوي بما هو تمييز بين الله و العالم يمكن العودة إلى الصفحات 66ـ73 و 117 من نفس الكتاب، وأيضا إلى Jan Assmann, Moïse l'Egyptien : un essai d'histoire de la mémoire. Traduction Laure Bernardi (Paris, Flammarion, coll « champs », 2003) pp. 288-289.

يدمجها فيه. من ثمة تاريخ الذاكرة هو نظرية التلقي مطبقة على التاريخ، لكن مع عدم اعتبار التلقي مجرد انفعال، أي مجرد نقل واستقبال، فالماضي لا يُستقبل بل هو بعد فعال في صياغة الحاضر الذي بدوره يكون قد شكل تلقي الماضي وساهم في تحديد ما يجب أن يحتفظ به منه88.

قلنا إن تاريخ الذاكرة ليس هدفه الحقيقة، بل دراسة أشكال النقل89، والتغيرات التي تطرق على عناصرها [الذاكرة] عبر التاريخ والدور الذي تلعبه في تأسيس الحاضر، فسؤاله ليس سؤال الحدث بل بالأساس سؤال "الهوية"90.

لذلك لا يتعلق الأمر بمواجهة الذكرى بوقائع خارجية قصد امتحانها وتخليص الواقعي من الوهمي، فهو تاريخ ما بعد وضعاني. حقيقة الذكرى ليس في حدوثها وإنما في راهنيتها أي في دورها داخل الهوية، فكلما كانت الذكرى راهنة كلما كانت حقيقة، وكلما طواها النسيان صارت ضرب وهم حتى ولو أنها حدثت بالفعل في الماضي، وكلما كانت أكثر تأثيرًا داخل الذاكرة كانت أكثر راهنية91.

الذاكرة، بهذا المعنى، لا تختزل في القدرة على تخزين ما جرى وما يجرى وما سيجرى، فهي الإطار الذي يسمح للفرد والجماعة بالحياة. «فنحن ما

88Assmann, Moïse l'Egyptien. op.cit., pp, 28-29

89قارن Debray, Dieu, un itinéraire. op.cit., p. 163

90 Assmann, Moïse l'Egyptien. op.cit., pp. 29-30

91 Ibid., pp. 32-33.

نتذكره»، أي لسنا سوى التواريخ التي نحكيها عن أنفسنا، أفرادًا كنا أو جماعات. كل هوية قصة، سردية (ريكور)، كل هوية ذاكرة وتذكر. من جهة أخرى الذاكرة لا تهب نفسها لطالبها بشكل أوتوماتيكي، فهي لا تسترجع بل يعاد تشكيلها وفق متطلبات كل حاضر. للذاكرة حياتها الخاصة،زمانها الذي يتبع منطقًا خاصًا،وتاريخ الذاكرة هو تاريخ زمانها92.

***

2- التمييز الموسوي وانبثاق العنف الديني:

سنقدم الآن أهم أطروحات أسمان المرتبطة بموضوعنا، ثم سننتقل بعد ذلك إلى تحليلها هادفين تبيان علاقة الأديان التوحيدية بالعنف.

تتأسس الأديان التوحيدية على تمييز لم تشهده الأديان من قبل هو التمييز الموسوي، الذي يؤول في نهاية المطاف إلى التمييز بين الإله والعالم ويؤدي إلى التمييز بين الإنسان والعالم، ورغم ما شكله من قفزة حضارية مهمة لا يمكن العودة عنها، وألغى العديد من مظاهر العنف السابقة عليه، إلا أنه أعلن عن بداية العنف الديني- سبق وبدأنا التعامل مع هذه الأطروحة-؛ الأديان متعددة الآلهة، بما هي أديان تتأسس على التمييز بين المقدس والدنيوي أو الطاهر والنجس، تمتلك كفاءة حضارية مهمة تتمثل في قدرتها على الترجمة المتبادلة؛

---

92 Ibid., p. 17

الأديان التوحيدية أديان مضادة، كان من نتائجها إلغاء نسق الترجمة المتبادلة التي شرعت له الأديان متعددة الآلهة، فبدل الترجمة رُسخ نسق الهداية، ومكان هيرمينوطيقا الترجمة قامت هيرمينوطيقا "الاختلاف"؛

المرور نحو الأديان التوحيدية، وترسيخ التمييز الموسوي، تطلب وسيط الكتابة؛ المشكل اليوم لا يكمن في الأديان التوحيدية في حد ذاتها وإنما في استعمالها السياسي، الاستعمال السياسي للتمييز الموسوي، فالعنف الديني هو في نهاية المطاف عنف سياسي بلبوس ديني.

(لنلاحظ مركزية الأطروحة الأولى).

من خلال تحليلات أسمان، لم يعمل التمييز الموسوي فقط على حصر السياج الدوغمائي للهوية في البعد الديني، بل نتج عنه صراعات وحروب وفتن.

لكن، هل بالفعل التمييز الموسوي تمييز يعود أصله إلى النبي موسى؟ أليس التمييز الموسوي تمييزًا إخناتونيًّا؟ ألا تشكل القسمة الثنائية، الصحيح/ الخطأ، النور/ الظلمة، الحقيقة/الزيف، عنصرا لا غنى عنه في تشكيل أية حضارة، وجزءًا من المقومات الوجودية لكل ثقافة؟ أليست كل حضارة هي عزل "للبرابرة" عن دائرة النحن؟ أيمكن تأسيس الهوية دون بناء صورة الآخر-المضاد والذي بإلغائه تتماسك الهوية؟ نحن إذًا أمام اعتراضين: أ) على نسبة التمييز بين الحقيقة والضلال إلى موسى بدلًا من نسبته إلى إخناتون، ب) على ربط هذا التمييز بالحضارة التوحيدية.

يرفض أسمان كلا الاعتراضين.

في معرض رده على الاعتراض الأول لا يجد أسمان حرجًا في الإقرار بأن إخناتون هو أول مؤسس لديانة توحيدية تحدد ذاتها على أنها الحقيقة وتلغى ما عداها جاعلة منه باطلًا. ففمهوم الإله كما تبلور مع إخناتون إله واحد ووحيد:

«في جذريتها التيوكلاست (théoclaste)، الأديان التوحيدية الإخناتونية تتجاوز بشكل كبير الأشكال الأولى من الديانة التوحيدية التوراتية، والتي لم تُتجاوز منذ ذلك الحين»93.

لقد عمل إخناتون على إحداث تغيير عميق على "السيمياء الثقافية"94 لمصر الفرعونية، بشكل لم يكن إطار المعنى القائم آنذاك يتحمله. لقد ألغيت الطقوس الدينية القائمة، دمرت المعابد ودنست الرموز المقدسة. حُسم مع تعدد الآلهة، بل وجُعل من كلمة آلهة طابوهًا ثقافيًا، فـ«أمون الحي» هو الإله الوحيد الأوحد ولا إله غيره.

وقد مثل ذلك، يؤكد أسمان وهو الخبير في الحضارة الفرعونية، صدمة كبرى للمجتمع الفرعوني الذي كان يتأسس إلى حدود الثورة الإخناتونية

93Ibid., pp. 293-294

94يعرف أسمان "السيمياء الثقافية بكونها «السرديات الكبرى والاختلافات الموجهة التي بواسطتها يتوجه مجتمع في العالم والزمن، والتي تعبر عن نفسها في أساطيرها المؤسسة، في رموزها، وصورها ونصوصها الأدبية. السيمياءات الثقافية تتحول، وتغطي الواحدة منها الأخرى، فلا نستطيع تقديمها بشكل متراص ومتماسك، إنها تحدد الفعل والمعاش، الفكر والذكرى والتخطيط لكل من يعيش داخل أفقها، بطريقة قاطعة ولا واعية»، Assmann, Violence et monothéisme. op.cit., pp. 40-41

على الاعتقاد الراسخ بأن ضمان الرفاهية وحسن سير المجتمع والطبيعة، وضمان المصير الفردي قبل وبعد الموت، رهين كل الارتهان بإقامة الشعائر الدينية وتقديس الآلهة. النظام الاجتماعي والكوسمولوجي والمصير الإنساني ليس له من حام غير الآلهة، التي لا تتدخل لمنع الكاوس وتحقيق "المعات"95 (Maät) إلا بعد التوسل إليها والتقرب منها بتقديم فروض الطاعة والولاء والتبجيل. ماذا يحدث عندما تُعدم الآلهة؟ عندما نكشف للعموم وهم الاعتقادات الراسخة دفعة واحدة؟ عندما يصير الفرق بين الأمس واليوم فرقًا يخترق أعماق الكينونة وليس فقط فرقًا بين لحظتين زمانيتين مألوفتين؟ –إنها الصدمة. صدمة لم تقتصر على فقط على الكهنة وإنما تعدت ذلك لتعم كافة شرائح المجتمع، فالثورة الإخناتونية لم تكتفي بإلغاء التدين القائم واستبداله بتدين مغاير (مضاد) بل طالت الاحتفالات الدينية، وما أدراك ما هي الاحتفالات الدينية داخل النسق الثقافي الفرعوني الماقبل إخناتوني. إنها، يؤكد أسمان، المناسبة الوحيدة التي تتجلى فيها الآلهة ويُستشعر حضورها، بدونها تظل الآلهة متوارية محتجبة داخل معابدها96. إلى ذلك تمثل الاحتفالات عنصر تلاحم اجتماعي: أن تشارك في الاحتفالات هو أن تكون عضوًا في الجماعة الاحتفالية وبالتالي الانتماء للمدينة، وفي نهاية المطاف الانتماء للآلهة97.

95حول مفهوم معات في الحضارة الفرعونية راجع: Assmann, Maät: L'Egypte pharaonique et l'idée de la justice sociale. op.cit.

96 Assmann, Moïse l'Egyptien. op.cit., p. 55.

97 حول الديانة الإخناتونية راجع Ibid., pp. 44-45, 293-305. كما يفضل، من أجل أخذ نظرة أكثر عمقًا عن المجتمع الفرعوني والشرح الذي أحدثه إخناتون، العودة Assmann. J. Maät. Op. Cit., و Jan Assmann, la mort et au-delà dans l'Egypte ancienne. Traduction Nathalie Baum (Paris : Rocher, 2003)

رغم ذلك التمييز هو موسوي وليس إخناتونيًا. هل يفقد أسمان اتساقه؟ لا، فنحن في إطار تاريخ الذاكرة وليس في إطار تاريخ الوقائع الفعلية.

يميز أسمان بين الشخصية الذكروية (الشخصية التي تسكن الذكرى) والشخصية التاريخية. فموسى، حسب أسمان، لا نملك عن وجوده التاريخي الفعلي أي دليل دنيوي، فكل الشواهد تأتي من النصوص المقدسة في حين ما زالت الاركيولوجيا عاجزة عن تقديم أي أثر تاريخي يشهد عليه. أما إخناتون فهو على العكس من ذلك شخصية تاريخية لكن ليست ذكروية، فالشواهد التاريخية عن واقعيته متعددة بيد أنه لم يعش ذكرويا98. لماذا فشل إخناتون في أن يكون شخصية تعيد الذاكرة إنتاجها باستمرار؟ –لأنه ظل ثائرًا عمليًا ولم يستطع تثبيت ثورته داخل فضاء الكتابة فضل، نتيجة ذلك، عن سبيل الخلود؛ فلكي يستمر في الحياة بعد موته كان لزامًا عليه بناء مدونة تحتفظ بأسس وتشريعات ديانته أي ترسيخها عن طريق اللغة99. التحالف مع الأبدية يستلزم التحالف مع اللغة–الكتابة. فشل إخناتون لغويًا، أو لم يُمنح الوقت الكافي لذلك، فانهزم في صراعه مع النسيان؛ إذ بمجرد ما نال الردى منه نال من ديانته؛ لقد كان الموت نصيبهما100. لم تخلق ديانته أتباعًا ولا شيعًا؛ ففشل في أن يصير رسولًا.

في هذا الكتاب نجد عرضًا وافيًا و عميقًا للتصور الفرعوني عن الموت و الحياة /ا بعد الموت.

98 Assmann, Moise l'Egyptien, op.cit., p. 18.

99 Ibid., pp. 294-265

Ibid., p. 295 100

استشمارًا لدوبري نقول: لكي تصير الديانة الإخناتونية قادرة على الترحال، اجتياز حواجز الزمان والمكان، لكي تقاوم النسيان، كان عليها أن تجد مكانًا لها داخل فضاء الكتابة، أن تقيم حلفًا وثيقا مع الكتابة بما هي وسيط–ميديوم. لقد كان إخناتون رجلًا عمليًا بامتياز، أغلق المعابد، ألغى الاحتفالات، زحزحة الديانة التقليدية لكنه، وهنا نقطة ضعفه المميتة، كان يفتقد إلى حس ميديولوجي متطور. وبما أن الأهم ليس هو خلق ديانة بقدر ما هو الحفاظ على ديمومتها وترسيخها، مات إخناتون مرتين: بيولوجيًا، الذي لا ينجو منه أحد، وذكرويًا، الذي لا ينجو منه إلا الراسخون في اللغة–الكتابة. أن تموت ذكرويا هو أن تفقد/تفتقد للميديا القادرة على تخليدك في الذاكرة؛ «الخلود، يقول دوبري، ذاكرة وليس جثة محنطة [مومياء]».الكتابة أهم ما افتقر إليه إخناتون؛ فماتت ديانته بموته، فـ«لكي تحتفظ بشيء أو شخص حيا، يقول دوبري،ها هنا، الاستراتيجية الجيدة هو أن تثبته كميت، الحرف يقتل، من الممكن، لكنه يسمح بالاستمرار والبعث»101.

الكتابة قد تقتل، كما يؤكد ذلك أوشو102 مثلًا، لكنها تسمح بالأبدية، قد تكون وسيطًا باردًا ولكن لنتذكر أن الحرارة سبب رئيسي في الفساد كثير من الأشياء. لقد دافع إخناتون عن "آتون"، وحده، عظمه، عبده، ألغى كل آلهة سواه، جعله المسؤول عن الحياة والموت، الخلق والعدم، الخير والشر..لكنه لم يدرك أن إلهه إله فاقد لإحدى أهم

101 Debray, Dieu, un itinéraire. op.cit., p. 94

102 Osho, La vague et l'océan. Traduction Uttama (Paris : Almasta, 2004), p 102

الخصائص: الكلام؛ فـ«أتون، كلية كوسمولوجية لكنه فاقد للكلام؛ إله ما قبل رمزي، يمنح الحياة للإنسان لكنه يظل صامتًا»103. صمت آتون؛ عبثا ما فعلت يا إخناتون فلن يذكرك الذاكرون، اللهم علماء الآثار أو بعض المفكرين الذين تستهويهم الجينيالوجيا أو بعض الفضوليين والمعجبين بالغرائب وأخبار الماضي. هل تكتفي بهم!! إذا تستحق موتك.

بينما موسى، رغم عدم توفر أدلة تثبت وجوده التاريخي، عاش في التراث وبالتراث. لقد انتصر في صراع الأبدية، لم يمت بموته كما حدث لأحد أبأس التوحيديين إخناتون، وذلك هو الفارق الأعظم، ذلك هو الاختلاف بأسره. وبما أن «داخل الفضاءات والتشكيلات الثقافية كل شيء مرتبط بالذكرى، فانه من المبرر الحديث عن التمييز الموسوي وليس الإخناتوني.»104.

لكن، إذا كان من المبرر نسبة هذا التمييز إلى موسى لكون إخناتون اغتيل ذكرويًا، فهل من المبرر أصلًا ربط هذا التمييز بالأديان التوحيدية؟ أليس التمييز بين الخير والشر، النحن والغير تمييز سابق على إخناتون وموسى؟ أليس كل تعريف سلب كما يقول المنطق الهيغلي؟ بصفة عامة، أليس بناء السياج الدوغمائي المغلق والحفاظ عليه أمر حاسم بالنسبة لكل ثقافة وحضارة؟

---

103 Assmann, Moïse l'Egyptien. op.cit. p 115

104 Ibid., p. 18 رغم أوجه التشابه بين الديانة الإخناتونية و الديانة الموسوية لا يذهب أسمان إلى المماهاة بينهما. فلاختلافات تظل في نظره جد واضحة : مفهوم الإله عند أخناتون هو رغم كل شيء مفهوم كوسمولوجي. هو أتون الحي. بيما يتجاوز التوحيد التوراتي الكوسمولوجية و يجعل منها ضلالًا. لتدقيق أكثر راجع .ibid., pp. 313-316

بالفعل، يؤكد أسمان، تعود كل الاختلافات بين بني البشر إلى الثقافة، وهو ما يؤكده كذلك دوبري، إذ إننا متشابهون من الناحية البيولوجية. الغرابة لا تنتج عن الطبيعة بل عن الثقافة، وعلى أساسها ينظر للآخر على أنه عدو لدود «أن نجعل من الآخر المساوي لنا عدوًّا، هو أن نجعل منه غريبًا.»105

هل هذا التمييز المزيف106 قدر الإنسانية؟ هل تكتفي الثقافات بالتمايز فيما بينها والحفاظ على اختلافاتها؟ -ضدًا على هذا الافتراض، ذو البعد محافظ، يؤكد أسمان على أنه إلى جانب تقنيات التمايز، ومنذ البدء، كانت هنالك تقنيات التواصل: «جدران من أجل بناء عالم خاص، يقول دوبري، وممرات، من أجل أن نبقى في العالم»107، ممرات أو تقنيات الترجمة، التقنيات التي تجعل من الغريب مألوفا ومن الغريم صديقا108. تقنيات الترجمة هي تقنيات الاستماع إلى الآخر المخالف والمختلف، وفهمه من الداخل.

الحضارات وإن كانت تشكل تصوراتها عن الآخر العدو عند تشكيلها لهويتها فإنها أيضًا تمد جسور التواصل مع الغريب وتبنى فضاءات التواصل معه، لا تكتفي بإبعاد البربري عن أبوابها وإنما تعمل إلى جانب ذلك على

105Assmann, Violence et monothéisme. Op. Cit., p. 19

106 يستعير أسمان هذا المفهوم من عند أريك إريكسون والذي يستعمله للدلالة على الصيرورة الثقافية التي تنتج الاختلاف الثقافي بين بني البشر، الذين هم جميعًا متشابهون بيولوجيًا.

107 Debray, le Feu sacré. Op. Cit., p. 208

108 Assmann, Violence et monothéisme. Op. Cit., pp. 12-14

التقليل من حدة التمايزات الثقافية109. هنا يصل أسمان إلى إحدى أطروحاته الأكثر إثارة للجدل: الأديان متعددة الآلهة، أي الأديان الكوسمولوجية لدى شعوب الشرق القديمة، خصوصا الفرعونية منها، أديان ترجمة، بينما الأديان التوحيدية أديان تمايز واختلاف، وقد مثل ظهورها إعلانًا عن نهاية نسق الترجمة الذي أسست له الأديان الكوسمولوجية110.

لقد مثلت الأديان متعددة الآلهة، في نظر أسمان، أقدم تقنيات الترجمة والفهم المتبادل وإقامة التواصل والحوار، فهي لا تلغى آلهة الآخر، متهمة إياه بالكفر والزندقة أو العصيان.. بل تحاول ترجمتها لتتوافق مع آلهتها؛ فليس هناك من إله مزيف. الآلهة المزيفة وليدة التمييز الموسوي الذي وضع حدًّا للترجمة المتبادلة، رغم الكفاءة الحضارية المهمة التي عبرت عنها هذه الترجمة البينية والتي سمحت بتجاوز المركزية الإثنية وبتعبيد الطريق للعيش المشترك. وقد تأتى لها ذلك من خلال تركيزها على وظائف الآلهة والالتفات عن اختلاف أسمائهم من شعب إلى آخر، واختلاف طقوس عبادتهم وتقديسهم، فالوظائف متقاربة وعلى أساسها تقوم الترجمة المتبادلة. على العموم،يؤكد أسمان، الآلهة الكوسمولوجية تسمح بالترجمة المتبادلة111.

109يواجه أمارتيا صن الفهم الذي يجعل من الانعزالية خاصية مميز للحضارات. راجع أمارتيا صن، الهوية والعنف. ترجمة سحر توفيق

(الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 352، يونيو 2008)

110 Assmann, Violence et monothéisme. Op. Cit., p. 16

Assmann, Moïse l'Egyptien. Op. Cit., p. 19 , 111 Ibid. p 14-15.

هكذا، منح نسق الآلهة الكوسمولوجية أرضية مشتركة لشعوب الشرق القديمة، مما ساعد على التعايش وسعة الخاطر في تقبل الآخر وتلقى معتقداته الدينية. فرغم تقديس هذه الشعوب للآلهة مختلفة، بشعائر وطقوس مغايرة، لم يكن هناك من يجادل في حقيقة أو أحقية أي إله، مما جعل أسئلة من قبيل: هل تلك الآلهة آلهة حقيقية؟ كيف يمكن التمييز بين الإله الحقيقي والإله المزيف؟ ضرب عبث أو ضرب جنون. النسق الأديان متعددة الآلهة الثقافي، الذي لم يشكل سيمياءً ثقافيًّا، على عكس الأديان التوحيدية، نظرا لافتقاره للشمولية نظرا لكونه جزء من الثقافة وليس كل الثقافة، سمح للعلاقات البيثقافية بعدم السقوط في الانغلاق الهوياتي الديني، يقول أسمان: «ففكرة وجود آلهة مزيفة فكرة غريبة كل الغرابة على تعددية الآلهة القديمة، آلهة الأديان القديمة لم يكن ينظر إليها كآلهة مزيفة أو وهمية، بل دائمًا على أنها الآلهة نفسها بأسماء متعددة»112 و«قلق الأديان متعددة الآلهة ليس من عبادة إله مزيف، فليس هناك آلهة مزيفة، بل من تجاهل إله مهم»113.

بيد أن ظهور التوحيد القائم على التمييز الموسوي شكل تغيرًا جذريًّا في المشهد الثقافي والبيثقافي. صار المعتقد في إله آخر فردًا غريبًا وعدوًّا يجب مواجهته ومواجهة آلهته المزيفة، الانتصار للإله الحقيقي ودحر الآلهة المزيفة، وبلغة أدق دحر الواهم المؤمن بآلهة وهمية. فكانت النتيجة أن وضع حدا للنسق الديني الكوسمولوجي،حيث عوضت الآلهة الكوسمولوجية

112Assmann. J. Moïse l'Egyptien. Op. Cit., p. 20

113 Ibid., p. 20

بالإله الواحد الأحد المتعالي عن العالم، ومن ثمة انتهى عهد الترجمة البيثقافية الذي أرسى دعائمه ذلك النسق. بعدما كان الدين أكبر مولد للألفة أصبح أكبر مولد للغرابة، غرابة فريدة من نوعها لم تعرف الإنسانية مثلها من قبل: الغرابة الدينية؛ فشرعت الأبواب لكل متعطش للدماء المقدسة114.

الغريب حالة سابقة على التمييز الموسوي، بيد أن الغريب الديني نتاج له.

لقد انتهى عهد «هيرمينوطيقا الترجمة» وبدء عهد «هيرمينوطيقا الاختلاف»115.

***

3- من الترجمة إلى الهداية:

أو الأديان التوحيدية بما هي أديان مضادة:

الأديان التوحيدية أديان تمايز والاختلاف، أليس في الأمر مفارقة؟ ألم تعتبر تلك الأديان نفسها -خصوصا المسيحية والإسلام- ما دام الحديث يدور في إطار ذكروي، أديان عالمية؟ ألا تهدف إلى توحيد البشر وتجاوز العصبيات والإثنيات والتمايزات الثقافية؟ بذلك ألا تمثل نقيض التمييز المزيف؟ من جهة أخرى، أليس في الاختلاف رحمة؟ أليس اعتبار الأديان

114Assmann, Violence et monothéisme. Op. Cit., p. 41

Assmann, Le prix du monothéisme. Op. Cit., pp. 33-36, 40-41 و 115 Ibid., p. 16

التوحيدية أسست لهيرمينوطيقا الاختلاف مدح لها بدلًا من أن يكون ذمًا؟ ألم يجعل النقد المابعد حديث من الاختلاف أيقونة الأيقونات؟ -ينبغي في هذا الصدد أن ندقق في دلالة التوحيد والاختلاف.

بالفعل تعمل تلك الأديان على تحقيق الوحدة، لكن بالاعتماد على الهداية وليس على الترجمة116. وتوحيد العالمين على أرضية الهداية هو الوجه الآخر لدعوة الغير المخالف في الاعتقاد لترك معتقداته واعتناق المعتقد الجديد؛ الغرابة بذلك لا تُلغى إلا بإلغاء الاختلافات ونسخ الآخر على شاكلة النحن. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن توحيد العالمين بشكل تام. هذه الاستحالة، وفي إطار يميز بين الحقيقة واللا - حقيقة على أرضية دينية ويجعل من المعتقد الديني مركز الهوية، تصير مرادفة لإلغاء الآخر، وتجعل من المسافة التي تفصل "النحن" عن الغريب مسألة حاسمة في تحديد الهوية. لذا ينبغي التميز بين "هيرمينوطيقا الاختلاف"، الاختلاف التوحيدي، عن "هيرمينوطيقا الاختلاف" كما روج لها العديد من متفلسفة العصر، الاختلاف الاختلافي. فالاختلاف التوحيدي اختلاف ميتافيزيقي خاضع لسؤال الهوية-التطابق، إذ إن المختلف هو من لا ينتمي إلى مجال النحن، أو ما يشكل في حالات عديدة نقيض الصورة التي تقدمها الجماعة عن نفسها، وبالتالي ما يقع في خانة الضالين، لقل الاختلاف هنا تمايز يؤكد ذاته عن طريق إقصاء المختلف.

---

116 Assmann, Le prix du monothéisme. Op. Cit., p. 41.

أما الاختلاف الاختلافي فيجعل من سؤال الهوية تابع لسؤال الاختلاف، فكل هوية هجانة وتعدد، ويؤكد على ضرورة تأسيس المجال البيثقافي على أرضية التعدد الهوياتي حيث لا يمكن إلغاء أية هوية أو إحالتها إلى أخرى؛ كل هوية تُحترم لذاتها وكل هوية لها حق الوجود والتعبير عن خصوصيتها دون ادعاء أي منها التفوق.

إجمالًا، تفترض الترجمة فهما للآخر في إطار الحفاظ على الاختلاف، فهي ذهاب نحو الآخر وليست تذويبًا له. أما الهداية فهي إعادة بلورة هوية الآخر بحيث تشكل هويته القديمة ماضيًا ينبغي القطع معه. لنقل، الهداية تفاهم على أرضية التشابه واستبعاد على أرضية الاختلاف، وليست تفاهمًا واحتضانًا على أرضية الاختلاف.

من التحليل السابق هل يجوز استنتاج الأطروحة التالية:

الأديان الكوسمولوجية أديان متسامحة؟ –ينبهنا أسمان من الوقوع في هكذا استنتاج.

فالتسامح والتزمت لا يمكن تطبيقهما إلا على الأديان التوحيدية، أما تطبيقها على الأديان الكوسمولوجية فهو محاكمة لها على أرضية غير أرضيتها وانطلاقًا من مسلمات غريبة عنها. التسامح هو القدرة على تحمل معتقدات الآخر، وبالتالي فهو يتأسس على اللا–مقايسة القائمة على التمييز الموسوي، هذا الأساس هو بالضبط ما يقوم عليه التزمت؛ فالفرق بين المتسامح والمتزمت لا يكمن في نظرهما إلى معتقدات الآخر المخالف، فكلاهما يعتبرانها زيفا، وبالتالي نفس بنية التفكير تجمع المتسامح والمتزمت، أما الاختلاف بينها يكمن في تعاملهما مع حق الآخر في الاعتقاد وممارسة

شعائره والحفاظ على اختلافه؛ حيث أن المتسامح يحفظ هذا الحق رغم قدرته على نزعه وإنزال العقاب، أما المتعصب فهو لا يتوانى عن نزعه وإنزال العقاب كلما سنحت له الفرصة بذلك. هكذا، التسامح والتزمت صادران عن نفس البنية الفكرية والروحية القائمة على التمييز بين الحقيقة واللا–حقيقة، الهداية والضلال117.

والخلاصة الرئيسية مما سبق هي: كان من نتائج التوحيد ولادة ميزة سيكولوجية–أخلاقية هي التسامح ونقيضه. هكذا، مثل التمييز الموسوي حدثًا ثقافيًا لا مثيل له، تعدت نتائجه الزمان والمكان، أنهى عهد الأديان متعددة الآلهة وأعلن ولادة الأديان المضادة.

الأديان التوحيدية أديان مضادة، فهي تحدث تلك الأديان شرخًا في الثقافة، كل ما عداها ضلال وحدها النور والهداية. كما تحدث شرخا في التاريخ، الماضي مليء بالأوهام والهرطقة؛ فزمانها وحده الاستقامة.

لا تتعامل مع الهويات بمنطق المقايسة، حتى ولو أخذنا المقايسة بمعناها لدى رورتي118، ولا مع الزمن بمنطق التطور؛ فلا وجود لإمكانية ترجمة المزيف إلى الحقيقة ولا وجود لمسار يؤدي من اللا–حقيقة إلى الحقيقة؛ الطريق القويم لا يعطى إلا من الخارج، من الأعلى بتعبير أدق. النتيجة هو أن تلك الأديان تنظر لنفسها على أنها خلق جديد كل الجدة، ثورة

---

117 Assmann, Violence et monothéisme. op.cit., p. 18.

118حول المقايسة لدى رورتي، راجع Richard Rorty, L'homme spéculaire. Traduction Thierry Marchasse (Paris : Seuil, 1990).

وليست إصلاحًا، قلب لما كان وليس بناءً على ما كان. لنستمع إلى عبد الله كمال وهو يصف النبي والنبوة «النبوة تمرد... محاولة دائمة لا تتوقف لهدم جدران معبد الوقائع فوق رؤوس الأوضاع السائدة. مشروع ديني للثورة مدعوم من السماء. والنبي زعيم متمرد لا يخشى الفشل. يعرف أن مغامرة الثورة سوف تنجح لأنه لا يبدأ بهدم الوقائع من فراغ. وإنما بأمر من الله. ولهذا النبي يتمتع –غالبا– بجرأة شديدة لا تتوافر أبدًا لأي زعيم عادي. خاصة في البدايات التي يكون فيها النبي وحيدًا بلا أتباع»119، ويستمر «هكذا كان تمرد نبينا محمد –صلى الله عليه وسلم– ضد دولة قريش.. ضد القبيلة الغبية.. ضد سيطرت الأغنياء.. ضد ظلم الأقوياء.. ضد ضعف الفقراء والعبيد، وكان الدين الإسلامي مشروعًا للمساواة والثورة على الأوضاع الظالمة و بالتالي على دولة قريش و أفكارها الدينية التي تدعمها.»120 والفعل الإبراهيمي ديانة مضادة «نقرأ في الرواية التي نعتمدها نحن أن إبراهيم، يقول العروي، قبل أن يخاطب أباه وأهله، يتحدى الكواكب، الواحد بعد الآخر، ملخصًا في هذا الفعل الماضي كله. وعندما تظل الكواكب صامتة، لا تبدى تعديلًا أو تصويبًا، عندها يقرر إبراهيم مقاطعة أهله وما يعبدون. فيلغى الماضي كل الماضي. والماضي ما

119عبد الله كمال، التحليل النفسي للأنبياء (القاهرة: دار الخيال، 1996)، ص. 43

120 المرجع السابق، ص. 44

هو؟ هو الحضارة، هو ما أنجزه الناس على ضفاف الأنهار التي تحي الأرض وتطعم الناس. يهجر إبراهيم كل هذا ويختار الحرية والترحال»121.

والإسلام ديانة مضادة كذلك «على غرار إبراهيم، وعلى أثره يختزل الإسلام الماضي بهدف نفيه، تجاوزه مع الحفاظ عليه كمرحلة، كخطوة تمهيدية، كغواية تقود إلى الهداية»122. كل ما قبل الدين القويم جاهلية: جاهلية القرن العشرين، الجاهلية المتجددة، لا بد دائمًا من جاهلية حتى يشع نور الثورة الجذرية.

ومن أجل توضيح دلالة الديانة المضادة بشكل أعمق يقدم أسمان مقارنة بينها وبين العلم. فالعلم في نظره يقوم على التمييز البارمينيدي بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الخاطئة، وهو لذلك لا يتسامح إلا مع المعارف التي اجتازت امتحان الشك بنجاح، ويبعد عن دائرته تلك التي فشلت في الاختبار. كذلك الديانة المادة لا تقبل إلا ما يتوافق مع حقيقتها الخاصة، وكل سواها ضلال وبهتان. بمعنى، الدين والعلم يحركهما محركًا ينتج طاقة قوية تقسم العالم والمعارف إلى قسمين، قسم الحقيقة، وقسم الزيف، بحيث لا يقبل في إطارهما إلا ما كان حقيقيًّا لا يطاله الباطل من بين يديه ولا من خلفه123.

121عبد الله العروي، السنة والإصلاح (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص. 52_53

122المرجع السابق، ص. 71

123 Assmann, Le prix du monothéisme. Op. Cit., pp. 22-28

انطلاقا من التحليلات السابقة نقول: كان من نتائج انبثاق الأديان المضادة التوحيدية، بما هي أديان قائمة على التمييز بين الهداية والضلال من منظور ديني ينتصر للإله الواحد والوحيد، بروز نوع مخصوص من العنف لم تشهد الإنسانية من قبله مثيلًا. العنف الديني نتاج الحقيقة الدينية التي عبر عنها التمييز الموسوي الذي استبدل التمييز بين المقدس والدنيوي أو بين الطاهر والنجس بالتمييز بين الإله الحقيقي والإله المزيف محدثًا بذلك انشطارًا داخل الفضاء الديني ذاته.

بيد أن الخلاصة السابق ستظل ناقصة، بل ومضللة، إذا لم ننفتح على جانب آخر من تحليل أسمان.

***

4- العنف والسياسة:

الاستعمال السياسي للتمييز الموسوي:

من أجل استكمال التحليل يجب الوقوف عند علاقة التمييز الموسوي بالسياسة ودور تلك العلاقة في تفجير العنف الديني، لننتقل بعد ذلك إلى تحديد ملامح الحل الذي يقدمه أسمان للحد من العنف الديني.

من القضايا التي قد تثير الانتباه لدى قارئ كتابات أسمان، وحتى الاستغراب، هو إلحاحه الشديد على أن تحليلاته لا تهدف نقد الأديان التوحيدية بما هي كذلك، وبالتالي لا تهدف إلى نقضها، ولا هي مديح للأديان الكوسمولوجية، فمشروعه كما يؤكد على ذلك،في مرات متعددة،

ليس مداخلة لصالح الأديان متعددة الآلهة أو حثًا على تجاوز التمييز الموسوي. بل حتى أنه يذهب، على خطى فرويد، إلى اعتبار التمييز الموسوي والفضاء التوحيدي الذي نتج عنه قد شكلا "تقدما في تاريخ الروح" لا يمكن التراجع عنه تحت أي سبب من الأسباب أو مبرر من المبررات. لنستمع إليه: «أرغب أيضًا في التأكيد على أن ملاحظاتي ليس لها أي طموح نقدي أو ابولولوجي، ونما طموح هيرمينوطيقي»124، «الاشتغال على مصر، هو تتبع الطريق التي سلكتها الإنسانية، أو على الأقل جانبها الغربي، في تطورها الثقافي.»125 «قصدي ليس نقد الأديان التوحيدية، بل تقديم تحليل تاريخي لطابعها الثوري، لقوتها على الإبداع وتحويل العالم»126، «فالتوحيد حرر الإنسان ووضعه أمام المسؤولية الأخلاقية»127 لقد شكل «التوحيد ارتقاء حضاريًا كبيرًا»128، لذلك «لا أدافع على نقض التمييز الموسوي، بل أدافع على جعله متساميًا Je plaide pour sa sublimation..التمييز الموسوي، كما علمنا ذلك فرويد، ليس فقط مرادفًا للجرح، الكبت والعصاب، بل هو أيضا «تقدم في تاريخ الروح» الذي لا ينبغي التراجع عنه، مهما كلف ذلك من ثمن. التمييز بين الصحيح والخطأ، الإدراك الواضح لما نعتبره غير متقايسة مع قناعاتنا، هذا ما يجب أن نرتبط به إن أردنا أن تكون لقناعاتنا قوة وعمقا.»129.

124Assmann, Violence et monothéisme. op.cit., pp. 75-76.

125 Assmann, Le prix du monothéisme. Op. Cit., pp. 67-68

126Ibid., p. 40

127 Ibid., p. 74

128 Ibid. p. 73

129 Ibid. p. 194

تحليل أسمان ليس مدحًا ولا نقدًا، قد نقبل بذلك على أساس أنه تحليل يبغي فهم ما جرى وليس التموضع داخل حلبة معركة. لكن كيف نفهم دعوته إلى تطهير التمييز الموسوي بدل التخلي عنه! أليس التمييز الموسوي هو العامل الحاسم في انبثاق العنف الديني؟! —هنا لا بد من تغيير الوجهة صوب المجال السياسي وعلاقته بالعنف الصادر عن التمييز الموسوي. واستباقا لما سيأتي نقول: العنف الناتج عن التمييز الموسوي رهين باستعماله السياسي، وبتعبير أدق العنف الديني حالة خاصة من العنف السياسي ارتبط ظهوره بالتمييز الموسوي.

يجعل التمييز الموسوي من العنف طاقة كامنة داخل الأديان التوحيدية ومن التزمت مسألة بنيوية فـ«الأديان الثانوية [المضادة] لا يمكن أن تكون إلا متزمتة»130، غير أن هذا العنف يظل كامنا، لنقل في حكم الممكن، لنقل موجودًا بالقوة. وبلغة المناطقة، التمييز الموسوي شرط ضروري لانبثاق العنف الديني لكنه ليس شرطًا كافيًا. الأديان التوحيدية من هذا الجانب يمكن أن نمثلها ببركان خامد، يمكن أن يثور في أي لحظة إن توفرت له الشرط الضرورية والكافية، وإلا سيظل في نوم أبدي. ما الذي يحقق الإمكان؟ ما الذي ينقل الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل؟ ما هو الشرط الواجب تحققه إلى جانب التمييز الموسوي حتى يصير العنف الديني واقعة تاريخية؟ ما الذي يجعل حمم البركان تتطاير؟ – إنه الاستعمال السياسي، يقول «أسمان»:

130 Ibid., p. 26

«إن مساءلتنا الجنيالوجية لأصول العنف قادتنا نحو الفضاء السياسي، أي نحو عنف الدولة والحق. العنف الديني لا يمتلك أي شيء أصيل، بل هو في النهاية تناقض في المصطلحات. لذلك حان الوقت لوضع خط فاصل واضح بين مفهوم «الدين» ومفهوم «العنف». العنف ينتمي إلى مجال السياسية، وليس إلى مجال الدين، وأي ديانة تستحوذ على العنف تظل رهينة السياسة وتفقد وظيفتها الحقيقية داخل العالم.»131

وبعبارة أخري، إذا كان العنف السابق على التوحيد يقدم دون تبرير ديني فإن العنف التوحيدي عنف سياسي بتبرير وغطاء ديني. العنف الديني لا يمتلك أي شيء أصيل لأنه دائمًا عنف سياسي، ولكنه يمتلك شيئًا جديدًا هو تغليف ذلك بالبعد الديني. العنف السياسي يتأسس دومًا على ثنائية الصديق والعدو، أو الحق واللاحق، وما العنف الديني غير حالة خاصة جديدة نتجت على إضفاء الطابع الديني على الثنائيتين السابقتين انطلاقًا من التمييز الموسوي.

لكي ندرك مقصد أسمان بشكل أكثر دقة ينبغي التمييز بين مستويين من التحليل:

مستوى جينيالوجيا العنف: من الناحية الجينيالوجية لا يمكن الفصل بين التمييز الموسوي والعنف، لأن الاستعمال السياسي للتمييز الموسوي كان هو الغالب، ومن ثمة ربط العنف الديني بالاستعمال السياسي ليس شيئًا آخر سوى ربطه بالتمييز الموسوي. أن نقول بأن الاستعمال السياسي

---

131 Assmann, Violence et monothéisme. Op. Cit., pp. 169-170

للتمييز الموسوي هو المسؤول عن العنف تحصيل حاصل. يقول أسمان: «جوهر التوحيد التوراتي هو من طبيعة سياسية»132، «[....] هكذا التوحيد قبل كل شيء له معنى سياسي»133، «غيرة الإله التوراتي هي من طبيعة سياسية»134 «ولدت [الأديان التوحيدية] من روح السياسة والتشريع»135، « لغة العنف تنتج فقط من الضغط السياسي، الذي هو بالضبط ما حاولت الأديان التوحيدية تحرير الإنسان منه. إنها تنتمي إلى الريروطيقا الثورية للهداية، التحول والانعراج الراديكالي، القفز من القديم نحو الجديد.»136

فمن أجل أن تثبت الديانة التوحيدية نفسها في عالم يعتبرها غريبة ودخيلة على النسق الثقافي ولكي تدافع عن كينونتها وترسي قواعد وجودها كان لزمًا عليها أن تنخرط في المجال السياسي، أن تشرع وتضع قوانين، أن تحارب وتقاتل، أن ترسى دولة ومؤسسات، أن تنتج شعبا ومناضلين من أجلها. لقد وجد التوحيديون أنفسهم في عالم معاد، ملئ بالآلهة والأعداء، فما كان من التمييز الموسوي إلا أن انخرط في مواجهة ذلك العالم، إنه الصراع من أجل الحياة حيث البقاء للأقوى؛ لقد استوعبت الأديان التوحيدية الدرس جيدا فكشرت عن أنيابها. حملت على عاتقها تحرير الإنسان من الاستبداد السياسي فكان لزامًا عليها أن تناضل

132 Assmann, Le prix du monothéisme. Op. Cit., p. 65.

133Ibid., p. 65

134 Ibid., p. 65

135 Ibid., p. 170

136 Assmann, Violence et monothéisme. Op. Cit., p. 165

من أجل إنجاح ثورتها. يمكن أن نصف تلك الأديان بأوصاف شتى سوى أنها كانت تفتقد للواقعية. لو اكتفى التوحيديون بالتعبد الذاتي، هل كان من الممكن الحديث عن توحيد في الوقت الراهن؟ سؤال نتركه لعشاق التاريخ البديل.

مستوى أنطولوجيا الحاضر: إذا كانت البدايات الأولى للتوحيد جعلت من المواجهة مع الآخر مسألة حتمية، لكن هذه الحتمية لم يعد لها من معنى منذ أن صارت الصورة معكوسة: التوحيد هو القاعدة وتعدد الآلهة هو الاستثناء والشذوذ. في حاضرنا نحن أمام أديان توحيدية اشتد عودها وقوي بنيانها وترسخت ثقافتها، لذلك بات من الممكن الفصل بين التمييز الموسوي والسياسة، بين الأديان التوحيدية والتسييس، ومن ثم بات في المستطاع الحد من العنف الديني، واستثمار تلك الأديان لتأسيس حالة من التعايش والتعددية137.

---

137 ربط العنف بالسياسة طريق تسلكه اليوم بعض التوجهات الفكرية التي تحاول تأصيل التسامح من داخل الدين الإسلامي. حسب هذه التوجهات لإسلام مبدئيًا هو دين تسامح، على خلاف أسمان الذي يجعل من التزمت مسألة بنيوية داخل الأديان التوحيدية، و ما المسار الدموي و التزمت الذي لحق به تاريخيا لا نتاج الضغوطات السياسية التي فرضتها أوضاع أمة قيد النشأة و مهددة من كل جانب، و بما أن الأسباب زالت لم يعد هناك مبرر لعدم الالتزام بالتسامح الصريح المعلن عنه في نصوص قرآنية، و من بين الذين عبروا عن هذا الطرح نجد أبو يعرب المرزوقي إذ يقول مثلا : «[...] أما ما حصل تاريخيًا والتشدد الفقهي الذي كاد ينفي هذه الحقيقة القرآنية [يقصد الحرية الدينية]. فإنه قابل للتفسير بالضرورات السياسية الظرفية للأمة: لم يكن بوسع الرسالة في البداية أن تمارس التسامح، وهي لم يشتد عودها بعد ويتناهشها الأعداء من كل صوب وحدب. أما وقد بات خمس البشرية وأصبح الدين الإسلامي عين الوجود الروحي للشعوب المؤمنة به، فإنه لم يعد من حائل دون المسلمين والتطبيق الحرفي لهذا المبدأ القرآني الأساسي في الحرية الدينية» راجع: أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين (بيروت: دار الهادي، 2006)، ص. 13_14

لم يعد الخطر يأتي من الأديان التوحيدية بما هي كذلك، بعد انتصارها التاريخي والروحي، بل من الاستعمال السياسي، من الحركات الدينية السياسية على وجه التحديد، «الديناميت السياسي السيميائي.. الذي يختبئ داخل النصوص المقدسة للأديان التوحيدية لا يشتعل في يد المؤمنين، بل في يد الأصوليين، همهم السلطة السياسية لذلك يستخدمون مبررات دينية للعنف ليجعلوا الجماهير ملتزمة، يفرطون في لغة العنف ليجعلوا منها موردًا للنضال السياسي من أجل السلطة. فهو يسمح بتشكيل صورة العدو والمحافظة على الخوف [والضغط] من التهديد.»138 العنف التوحيدي عنف سياسي، تزاوج التزمت البنيوي والمطامح السياسية، هكذا كان في الماضي وهكذا هو في الحاضر ومن المحتمل جدًّا أن يكون كذلك في المستقبل.

بيد أن العنف يمكن أن يظل كامنا إلى الأبد، من الممكن ألا ينفجر البركان، من الممكن أن نؤمن دون أن نقتل أو نفجر أو نعذب. فكيف السبيل إلى ذلك؟ كيف يمكن تفادي اشتعال الديناميت؟

***

---

138 Assmann, Violence et monothéisme. Op. Cit., p. 166

5- على طريق العلاج:

لا يقدم أسمان، في حدود اطلاعنا على أعماله، وصفة متكاملة، وإنما يكتفي بتحديد ملامح عامة، متشابكة فيما بينها، يمكن أن تشكل محاور عمل وتركيز، وعلى أساسها يمكن تحديد مجموعة من الإجراءات العملية حسب حالة كل حضارة وسياق. أهمها:

أ- مناهضة تسييس الدين:

من الواضح أن يكون أول عمل ينبغي القيام به هو مواجهة الاستعمال السياسي للتمييز الموسوي، وإقامة جدار فصل بين الديني والسياسي. مسألة النجاة لا ينبغي أن تخلط مع مسألة السلطة والسيادة والحكم، من الضروري أن يتعالى الروحي عن صراعات الهيمنة والمصالح 139.

هذا الأمر يمكن التعبير عنه بلغات مختلفة: العلمانية، دعم التدين الروحي (يمكن العودة إلى «أوشو»140، والتمييز الذي يقيمه «دوبري» بين الروحي و الديني141) في مواجهة أنصار الإله أو المقاتلين من أجله أو المنتقمين له؛ دعم التصوف، إعطاء ما للقيصر للقيصر وما لله لله.. المهم هو أن نجعل من الدين سلطة مضادة للسياسة، لكون ذلك يساعد على تحقيق أحد الاندفاعات الأصيلة للأديان التوحيدية الكامنة في تحرير الإنسان من

---

139 Ibid., pp. 169-170

140 Osho, Prêtres et politiciens :la Mafia de l'âme. Traduction Sumitra et Uttama (Paris : A.L.T.E.S.S., 1997)

141 Debray, le Feu sacré. Op. Cit., pp. 31-38, surtout p. 23.

قبضة المجتمع والدولة والكوسموس، يقول: «الرهان هو إذن من جهة نزع التسييس بشكل جذري عن الأديان التوحيدية، التي ولدت هي نفسها من رحم السياسة والتشريع، ومن جهة ثانية مواجهة نظام السياسة، الذي يقوم على العنف، بنظام آخر يقوم على اللاعنف. آنذاك فقط يتحقق بشكل تام الاندفاع الأصيل للأديان التوحيدية، الكامن في تحرير الإنسان من السلطة المطلقة للكوسموس، الدولة، المجتمع وكل نظام آخر ذو مزاعم شمولية»142.

***

ب- مواجهة النسق السياسي:

المحور الثاني للعمل هو مواجهة النسق السياسي بحد ذاته. كل نسق سياسي قائم على العنف، كل دولة تمتلك حصريًا استعمال العنف (ماكس ڤيبر)، وكل قانون وتشريع يستند إلى قوة تفرض احترامه وتحقيقه. ضدًا على ذلك ينبغي أن نجتهد في خلق بدائل يكون أساسها اللاعنف.

***

ج- الاشتغال الدائم على إعادة تعريف التمييز الموسوي:

إذا كان التمييز بين الصحيح والخطأ، ما يتعارض مع اعتقاداتنا وما يتلاءم معها مسألة حاسمة بالنسبة لكل هوية، سواء كانت فردية أو جماعية، فهذا لا يعنى أنها تقسيمات مطلقة. أجل من غير الممكن أن نفكر أو نمتلك

142 Assmann, Violence et monothéisme. Op. Cit., pp. 169-170

هوية دون أن نلغي أو نقصي، لكن ذلك يمكن أن يُؤخذ مأخذًا نسبيًا، مما يفرض ضرورة الاشتغال الدائم على تلك التقسيمات بشكل يسمح بإعادة بناء سياجنا الدوغمائي المغلق وإعادة رسم حدود الإقصاء بشكل يدمج من كانوا إلى عهد قريب خارج نطاق المقبول لدينا، خارج نطاق النحن إذا ما فهمنا ذلك في أفق الفهم الذي يقدمه رورتي. لذا، لكي يظل التمييز الموسوي تقدمًا شهده تاريخ الروح يجب إخضاعه بشكل مستمر لهذا العمل النقدي. «لا نستطيع تأسيس هذا التمييز على كشوفات أبدية. في هذا الصدد يجب أخذ التمييز الموسوي ذاته كموضوع للتفكير وإعادة التعريف الدائم، [...]، إذا أردنا أن يبقى أساس تطور الحياة الإنسانية.» 143 إنها عملية إدخال التاريخانية إلى قلب التمييز الموسوي144.

***

د- التمييز بين الديانة العالمية والأديان الخاصة:

يقترح أسمان إعادة قراءة التمييز الموسوي انطلاقًا من التمييز بين ديانة الأعماق والحقائق الأبدية التي لا يمكن التعبير عنها أو القبض عليها، والأديان الخاصة، أديان السطح، بما هي أديان القواعد والتشريعات والقناعات التي تحكم الوجود. ديانة الأعماق هي الديانة العالمية للإنسانية تمثل الأساس الذي تقوم عليه الأديان الخاصة، والهدف الذي ترنو إليه.

---

143 Ibid., p. 194

144 Ibid., p 166

الديانة الأعماق هي النور والأديان الخاصة هي قناديل مختلفة يخترقها نفس النور، دون أن تستطيع احتواءه أو التعبير عنه كما هو. بمعنى، يجب التمييز بين الحقيقة المطلقة التي ترنو إليها كل ديانات دون أن تنالها وبين الشرعة الخاصة بكل واحدة منها، أي بين الحقيقة الأبدية والطريقة المخصوصة في تدبير الوجود المميزة لكل ديانة. تختلف الشرعات والمطلب واحد والنهاية كذلك145.

الكل يبحث عن نفس الشيء، الكل يحاول التعبير عن ذات الحقيقة، لكن كل على طريقته الخاصة، فالحق يخترق كل الأديان دون أن يتماهى مع أي واحدة منها أو ينحاز إليها. لذلك لا يحق لأي ديانة ادعاء حيازة المطلق، كل ما بإمكانها ادعاؤه هي أنها صالحة داخل مجالها الخاص مع ضرورة اعترافها أنها محدودة بحدود التاريخ. لقد سبق لـــفرويد أن حدد أحد أوجه دوغمائية الدين في كونه يفرض على الناس طريقًا واحدًا للنجاة والسعادة والخلاص، طريقًا واحدًا. هذه الدوغمائية هي ما يجب إلغاؤه. يمكن أن نكون سعداء، مهتدين، حتى ولو أخذنا طرقًا مختلفة قد تصل حد التضارب. النجاة بدون فرقة ناجية؛ من هذا الوجهة يمكن أخذ التمييز بين الأديان الخاصة الديانة العالمية.

***

145 Ibid., pp. 166-168

مصر:

من تحليلات أسمان يمكن استنتاج طريق آخر للعلاج يضاف إلى الطرق السابقة ومكمل لها، تمثله ذكرى «مصر» الفرعونية الما قبل إخناتونية. حيث ينبغي العمل على بناء فضاء تعددي يتيح لكل التصورات والرؤى المختلفة بالتعايش، بناء فضاء الترجمة البينية والاعتراف المتبادل146.

***

درس فلسفتي سلوتردايك وأسمان الأساسي:

الدرس الأساسي الذي يقدمه لنا سلوتردايك وأسمان، في هذا المستوى، رغم اختلاف تحليلاتهما في بعض العناصر، وهي اختلافات على العموم لا تضر بتكامل المقاربتين، هو أن طريق التعايش المابعد تاريخي وحده المتاح.

لقد ولى زمن الانتصارات الكبرى، زمن البطولات والفعل الأحادي والتباهي باحتكار المطلق، وحل زمن التفاوض والتعايش والنسبية، «الآن، يقول «أوشو»، على وجه المعمورة، لم تبق إلا إمكانية واحدة. الثقافات تتقارب فيما بينها بشكل كبير حتى صار ادعاء إحدى تلك الثقافات أنها

---

146 وجد التميز الموسوي، في بداياته، سرديته التأسيسية في حكي الخروج حيث تلعب مصر دور الآخر الشيطاني، الرمز المطلق للشر ومرتع كل جبار عنيد. بيد أن مصر، يؤكد أسمان، تلعب دورًا آخر. فإلى جانب دعمها للتميز الموسوي عن طريق تقديمها صورة-مضادة للصورة التي يقدمها التوحيد عن نفسه، تسمح بتلطيف ذلك التمييز من خلال إعادته إلى رحمه المصري. مصر الأولى مصر الذكرى الرسمية، أما مصر الثانية فهي مصر الذكرى-المضادة التي عمل «أسمان» على رسم ملامحها من خلال كتابه «موسى المصري».

الممثل الوحيد للصواب، يخلق الشكوك للتو. لقد مضى زمن كان ادعاء ثقافة ما للصواب، الحيادية والصدق المطلقين، مدعاة للفخر. الآن، هذا الزعم لا يثير إلا الارتياب، تصريح يدل على الحمق. تعبير على أن المدعي ليس رجلًا ذكيًّا بما يكفي، وأن فكره ليس عميقًا، وأنه وثوقي ومتعصب 147».

الإله ليس متاحًا لأحد، لا يمكن أن يحتكره أحد. المطلق ليس متاحًا لأحد، فهو هارب دومًا. تعدد صور الإله، كل صورة هي صورتنا، الإله لا صورة له148. لذا علينا أن نشرع في بدء آخر، في نقد احتكار مفهوم الإله من طرف البعض واعتقادهم أنهم ممثلوه الشرعيون والناجون الوحيدون، والتوجه نحو الاعتراف الجذري بتعدد صور من لا صورة له، وبتعدد طرق النجاة ورؤى العالم. إنه الانتقال الصعب، الانتقال الحرج. انتقال يتطلب مراجعة صارمة لطريقة حكينا لهويتنا، ولكيفية قراءة تراثنا، وللعلاقات التاريخية التي أقمناها مع الآخر. إذا لم نستطع إنجاز ذلك سيولد بيننا دواعش كثر، في كل مرة باسم جديد، بعنف أعنف، فهم ليسوا، في أغلب الأحوال، غير تجلٍّ لمرض واحد عضال: احتكار المطلق؛ ومحاولة الهيمنة باسمه.

***

147 Osho, La vague et l'océan. Op.cit., p. 102

148عبد الكريم سروش وجون هيك، صورة لمن لا صورة له، مرجع مذكور.

الفهرس